

أهمية التصوف

في

العالم المعاصر

هذه الكائنات كلها من اولها إلى آخرها عبارة عن سؤال واحد:

ما هذا كله؟، لماذا هذا كله؟، ولاي غرض هذا كله؟ نحن نركن إلى العقل و نمشي على الطريق في ضوء ما سميناه علما، و نستمر إلى المكان الذي يمكن الوصول إليه. ولكننا لانجد حلا يروي العطش الذي هو من لوازم هذا الارتباك... ولكننا عندما نرجع إلى الحل القديم... "بأن قوة ذات إدراك و إرادة توجد وراء الحُجُب" ... يخرج فجأة (من الظلمات) إلى النور، فنرى الانوار الساطعة، و يجد كل سؤال جوابه، و تتحقق جميع الطلبات، و يشفى الغليل كليا، يبدو هذا الارتباك و كأنه كان قفلا فانفتح بلمسة من هذا المفتاح.

مولانا ابو الكلام ازاد

غبار خاطر

المكتوب المؤرخ ١٧ اكتوبر ١٩٢٤

سجن قلعة احمد نفار

© جميع الحقوق محفوظة

للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية

الطبعة الاولى باهتمام

راكيش كومار

مدير عام

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

أزاد بوان، اندرا براسنا استيت، نيودلهي 110002

ISBN 81-85434-05-0

Printed in India at Cyber Art Informations Pvt. Ltd.
C-2, Kannu Chambers, Sanwal Nagar, New Delhi 110 049

Telefax: 26256148, 26250700

E-mail: cyberart@vsnl.com

فهرس المحتويات

xiii	تصدير
xiv	تققيم
xvii	كلمة التحرير (للطبعة الإنكليزية)
xxxiii	مذخل

التصوف: التاريخ و الفلسفة

١	الويدانتا و التصوف ب. ن. باندي
٢٧	المنظور الفلسفي و الصوفي للوجود مع اشارة خاصة إلى "مولانا أبو الكلام آزاد" سيد وحيد الدين
٥٢	ملاحظات على دور القرآن في كتابات ابن عربي ميخائيل شونكيوكز
٧٧	الأمير خسرو بين يدي مرشده حضرة الشيخ نظام الدين أوليا
١٠٧	نثار أحمد الفاروقي دور الخيمة الاجتماعية و المرأة في التصوف في ضوء معجم السفر للحافظ أبي طاهر السلفي الإصبهاني
١٢٢	ايس - ايم زمان التصوف و كرامة الإنسان لدى ابن عربي و الرومي ماساتاكا تاكيشيتا

المختصرات

- ٣٢٥ الدلالة الغيبية للمقامات الصوفية
أعوانى لأم رضا
- ٣٢٩ "السانت" و مرادفاته في القرآن
سيد منال شاه القاري
- ٣٣٢ التصوف: تعريفه و تاريخه و أهميته في العالم المعاصر
محمد عثمان عارف
- ٣٣٧ الأفكار الروحية للتصوف
ماجدة أسد
- ٣٤١ التصوف و الصوفية
محمد أمير الله أسدي
نشأة الطريقة الجشتية و تطورها و خصائص
متصوفها البارزة، بالإشارة الخاصة إلى السيد
- ٣٤٥ أشرف جهانغير
سيد وحيد أشرف
- ٣٤٩ إقبال و التصوف
جاغان نات آزاد
- ٣٥٢ الخصائص البارزة للصوفية الجشتيين
سام. في. باجان
- ٣٥٧ رسالة صوفية من الهند في علم النفس
وليام سي. تشيتيك
التصوف: تاريخه و أهميته في العالم المعاصر،
التجربة الإندونيسية بالتطلع إلى القرن
الحادي و العشرين
- ٣٦٢ عبد الله سيبتور اويرو

١٣٢ وصول الصوفية إلى البنغال

عبد الكريم

١٥١ وظيفة القطب من منظور التصوف

غيان غيوسب فيلبي

١٦٥ التصوف و الأدب التركي

زينيا سيلناروفا

التصوف و الفنــــــــــــــــون

١٨١ تأثير الصوفية في الحضارة و المجتمع الهنديين

خليق أحمد نظامي

٢١٩ تأثير التصوف في الأدب و الفن

محمود بروجردي

٢٣٩ الصوفي و الشاعر: دياكتيكيه الالهوية و الانسانية

عطار سينغ

أهمية التصوف في العالم المعاصر

الكتابات الصوفية الفارسية - الهندوكية:

٢٦١ سعي وراء معرفة نقط التقاء مشترك

فتح الله مجتبانى

٢٧٢ دور التصوف في بناء قيم حضارة الهند المركبة

رشيد الدين خان

- ٤٠٥ مخطوطات نادرة في التصوف و أهميتها
شوكت علي خان
- ٤١١ التصوف في البنجاب عبر العصور
تاريخية كلام الشيخ فريد في آدي غرانت
جاسوانت سينغ مارواه
- ٤١٥ التصوف: النظام الاجتماعي
أنور معظم
- ٤١٩ مساهمة معهد ماكجيل للدراسات الإسلامية
في التصوف الإسلامي
مهدي محقق
- ٤٢٢ وجهة نظر الصوفية في العلم و أهميتها في
العالم المعاصر
ام. آيه. قاسم
- ٤٢٧ إدخال السمات المحلية في الإسلام:
السماع في بلاط الصوفية الجشتيين
ريغولا بي. قريشي
- ٤٣١ التصوف في كشمير
آيه. كيو. رفيقي
- ٤٣٥ مشكلة "النفس" في الإسلام قراءة في خطبة
لعبد القادر الجيلاني
تشايات سانا - آناند
- ٤٣٩ مساهمة الشعراء الصوفية في اللغة و الأدب
و الثقافة البنجابية
هارنام سينغ شان

- ٣٦٩ مساهمة الزاوية النيازية في تطوير الموسيقى
كوسيلة للحب و التفاهم
ناينا ديفي
- ٣٧٢ حكاية صوفي ريفي لسلطنة دلهي
سيمون دغبى
- ٣٧٧ انعكاسات التصوف في الادب البنجابي
كارتار سينغ دوغال
- ٣٨١ تاريخ موجز للمولوية و أهمية طقوسها
أدهم روجي فيجلالي
- ٣٨٢ فكرة الحب و الافتراق الصوفية في شعر كبير
و ملك محمد جانسي
أن. بي. غفوروا
- ٣٨٧ الطريقة الجشتية و الموقف العلماني بالإشارة
إلى الخواجة فريد الدين جنج شكر
نظام الدين غوريكار
- ٣٩١ مساهمة مولانا الرومي في التصوف الهندي
بالإشارة الخاصة إلى دور المرشد
أم. جي. غوبنا
- ٣٩٥ مولانا الرومي و الإنسان الكامل
أفضل إقبال
- ٣٩٩ دراسة مقارنة لمعالجة "الفتوح" في الوثائق الجشتية
الرئيسية
رياض الإسلام
- ٤٠١ تواجد الاحتجاج الاجتماعي في الادب الصوفي،
دراسة الوضع في كشمير
محمد إسحاق خان

تصدير

قام المجلس الهندي للعلاقات الثقافية بتنظيم ندوة دولية احتفالاً بذكرى ميلاد مولانا أبو الكلام آزاد قدمت فيها بحوث قيمة حول التصوف من قبل العلماء و الباحثين من مختلف أرجاء العالم و من تلك البحوث ما أبرز التصوف كأداة وصل بين المعتقدات المختلفة مؤكداً أنه لم يبق منحصرًا في الصفة العينية و إنما تسرب إلى الرجال العابيين أيضا.

يتجول الصوفي في متاهات نفسه تحقيقًا لمعرفة الذات التي تؤدي بدورها إلى معرفة الله. إن مجرد الميلان نحو تعاليم التصوف لا يجعل المرء صوفيا على وجه اللزوم. و إنما يعتمد التصوف على المبادئ الأساسية للتصوف ما زالت حرة من أبعاد الزمان و المكان، الجنس و العنصر، الثقافات و الاحتفالات. يؤكد مولانا أبو الكلام آزاد في تفسيره الممتاز للقرآن الكريم عقيدة الربوبية باعتبارها جوهرًا للإسلام في إطار شمولها للعالم كله، فكلمة "الرب" باللغة العربية تضم مفاهيم واسعة مثل المربي و المغذي و المؤازر و من يوفر أسباب العيش لكل من مخلوقاته و تشمل مزايا إلهة الهندوس. "البراهما" و "شيفا" و "الفيشنو". ويتجاوز نظام الربوبية تقسيم البشر على أسس العقيدة و اللون و الحيانة و الأمة و لذا فإن الرب ليس إلهًا لامة واحدة فقط و إنما هو إله لكل الشعوب و الأمم.

والفكرة التي نبتت في التربة المخصبة للتصوف الإسلامي أصبحت موضوعًا مكررًا في كتابات آزاد و خطبه، و الحل الوحيد لمشكلات البلاد عنده

- عناصر التركيب الحضاري في الأعمال الأدبية
الصوفية لملأ داؤد و عثمان
٤٤٣ سافيتري تشاندرا شوبها
- تأثير "البابا فريد" في البنجاب
٤٤٧ غورتشاران سينغ
- رمز الطيور في شعر الشيخ فريد
٤٥١ مان موهان سينغ
- مولانا آزاد و مولانا جلال الدين البلخي:
دراسة مقارنة
٤٥٥ محمد صديق سيلاني
- الإنسان الكامل في سياق الثقافة العالمية
٤٥٧ ماريتا ستيبانيانتس
- الشعر الصوفي في الأودية
٤٦١ رام سينغ تومار
- اعتبار القرآن الكريم كلام الله:
٤٦٥ أبو الكلام آزاد و مسألة خلق القرآن
- روديريك فاسي
٤٦٩ أصحاب المقالات و المترجمون

تقديم

البحث عن الحق هو السعي وراء هدف خاص و يلزم مواصلة هذا السعي مهما يصعب الطريق و الحقيقة أن الطريق يكون صعبا و طويلا للوصول إلى الحق الأعلى و الأسمى. بالنسبة للتصوف فهو مدرسة للإسلام مقصورة على فئة قليلة و معتمدة أساسا على البحث عن معرفة روحية و معرفة الحق الأسمى.

تمثل التقاليد الصوفية الانتقائية جزءا لا يتجزأ للإسلام في الهند. فالتفاعل بين التصوف و حركة البهاكتي قد أسفر عن نظم عديدة مساواتية و إصلاحية. كان مولانا أبو الكلام آزاد و لايزال مثالا رائعا لمزيج من التراث الوطني للإسلام و التراث الهندي للعطف و الرحمة حيث قام بدمج الإبداعية الفيدانتيية ذات النمو الطبيعي و التي تعرف برؤياها عن الطرق العبيدة المؤدية إلى الحق في جانب مع مبدأ وحدة الأديان و السلم العالمي في الجانب الأخر. و حاول أن يدرس الأفكار الواردة في الأبانيشاد على ضوء روح الدين الإسلامي بهدف بناء جسور للتفاهم بين نظامين كبيرين للأخلاق الاجتماعية و هما الهندوسية و الإسلام و الذين سيطرا على السيناريو المتعدد الديانات للهند.

ما هي أهمية التصوف في الوقت الذي دخلنا فيه القرن الحادي و العشرين؟ إننا نعيش عصرا متسما بالخلافات والصراعات و التوتر

هو ما تمثل في شخصية دارا شكوه أو سرمد أو هنات الألف من المتصوفة
الذين بدأوا يتدفقون في هذه الأرض المضيافة والكريمة منذ القرن السابع
وعملوا على نشر رسالة الحب و المساواة و همجوا أنفسهم في جماهير الناس
فأصبحوا و كأنهم من بينهم.

تعرف الهند كارض ازدهر فيها التصوف و تطور فيها مزيج من العناصر
المحلية في جانب و تلك التي جاء بها المستوطنون من الخارج في الجانب
الأخر.

و في عالمنا المعاصر الذي هو مقسم بفعل الكراهة و النفور
و الطائفية الضيقة فان الفكرة المحورية للتسامح و الأخوة التي نشرها
المتصوفة تتيح لنا القوة و الأمل في بلد ديمقراطي مثل الهند قد وضعت
أسسها على أعمدة العلمانية و التعببية و التسامح.

و هذا العدد للمجلة يجسد و يبلغ الرسالة الخالدة و ذات صلة للتصوف.

راكيش كومار

مدير عام

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

كلمة التحرير (للطبعة الإنكليزية)

عقدت ندوة دولية في الفترة ما بين ١٢-١١ نوفمبر ١٩٩١ في فيجيان بهاون (Vigyan Bhavan) في بلهي الجيدة امتدادا لذكرى ميلاد مولانا آزاد المنوية التي احييتها الحكومة الهندية سنة ١٩٨٨ و اشترك فيها علماء من سبع عشرة دولة و قُدّم فيها خمسون بحثا، و كانت الدول التي اشترك منها العلماء في الندوة بالإضافة إلى الهند، هي أفغانستان، بنغلاديش و كندا، تشيكوسلوفاكيا، فرنسا، اندونيسيا، إيران، إيطاليا، اليابان، نيبال، باكستان، تايلاند، تركيا، بريطانيا، الولايات الاميريكية المتحدة و الاتحاد السوفيتي السابق.

قرر رئيس المجلس الهندي للعلاقات الثقافية و هو رئيس الجمهورية الهندية حاليا، إخراج مجلد يحتوي على مقالات منتخبة إجلالا و تقديرا للشخص الذي تعقد الندوة لذكراه، و لتصل وجهات النظر و المناقشات التي جرت أثناء الندوة إلى أوسع ما يمكن من الحلقات. و قد شكلت لجنة تحرير فوض إليها أمر الانتقاء الحقيق على أساس الموضوعات التي عولجت في المقالات المختلفة. و كان الأمر صعبا للغاية لأن كل مقالة عالجت وجهة نظر معينة. و حينما كانت تعدد المقالات في موضوع واحد تم اختيار واحدة منها على أساس علاقتها و معالجتها الشاملة للموضوع. و كان الاختيار هينا نسبيا عندما لم

و الازمات.. عصر ينشر فيه السلم العالمي في المواعظ فقط و يضرب به عرض الحائط عمليا، و من واجبنا في عصر كهذا ان ننكر ما علمته جماعة المتصوفة و النساك عن قداسة الحياة و الاحترام حتى لارنل مخلوقات الله على هذه الأرض. و من واجبنا اليوم ان نتغلب على التحيزات المتمثلة في الإرهاب و الكراهة و الطائفية و محاولة تحريف الدين من أجل مكاسب سياسية و نحتاج في نك أكثر من أي وقت مضى لرسالة الحب التي نشرها المتصوفة و المفكرون.

و العدد الذي نشر بمناسبة نكري ميلاد مولانا أبو الكلام آزاد ليس إشادة فقط من شعب إلى فرد كان مثالا حيا للمذهب الصوفي و إنما هو تلبية لحاجات العصر الذي نعيشه..

نجمه هبة الله

رئيسة المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

الدينية، وذلك حين لم يكن من الممكن خلق أي مبرر، ف قيل
 إن العري هو ضد السلوك الإسلامي... وأخبر (أي الملا قوي)
 أورنجريب أنه جمع شهادات كافية للإعدام بسبب الكفر".

ثم يثبت آزاد بقوة وحماس في سرده استشهاد سرمد الشهيد علاقة
 التصوف بالعصر الحاضر.

تم طبع المجلد في ثلاثة أجزاء وفقا لجلسات "ندوة التصوف":
 التاريخ و الفلسفة، التصوف و الفنون، و علاقة التصوف بالعصر الحاضر.
 وليس ثمة ترتيب معين في داخل الأقسام، فيمكن أن تجد تحت موضوع
 معين موضوعات أخرى، و ذلك لتعدد الأبحاث المقامة. والمنهج المتبع
 التي هنا ممتع، لان ترتيبية في مثل هذه المجموعة يكون دائما تابعا
 لأفكار المشاركين، عندما تتعدد الأبحاث في موضوع واحد فيكون كل
 واحد منها مخططا حسب نظرة الكاتب الخاصة إلى الموضوع.

نحاول في الفقرات التالية تقييم موجز لجميع الأبحاث المقامة
 بغض النظر عما إذا ذكر البحث في هذا المجلد بكامله او خلاصة منه
 و ذلك لتجلى روح الندوة في كلمة المحرر.

أحاطت الأبحاث الأربعة و العشرون التي قمها العلماء الهنود جميع
 أوجه انتشار التصوف في أرض الهند و تأثيره في شعب هذه البلاد. و كان
 موضوع بعض المقالات الصفة المحلية التي اكتسبها التصوف في الهند
 و تأثيره في التقريب بين الناس المختلفين في العقائد، كما نوقش تأثير
 التصوف في البنجاب بجوانبه المختلفة في خمس مقالات،(و عدد

يستطع الوافدون ان يقدموا مقالاتهم بانفسهم او لم تكن عناوين الابحاث تخص موضوع الندوة. على كل حال همناهو ان يكون للقراء نصيب في جميع ما قدم في الندوة فلذلك الحقنا بالمجلد قسما خاصا لملخصات هذه الابحاث.

و كان ازاد الذي ولد في عائلة معروفة بعلمها وتقواها، و تربى في بيئة تحترم مبادئ التصوف و الطريقة و السلوك متأثرا جدا بالتصوف، كما ينعكس في وصيته لاهل التصوف التي يهاجم فيها قوة السلطات او الحكومات. كما يعكس وصف العلماء الصوفية في "التنكرة" إجلال المؤلف العميق للذين فضلوا حبل المشنقة على التنازل من حقهم في حرية العبادة حسب اهدائهم. و هذه هي الفكرة الرئيسية التي تدور في كل آثاره رغم أنه لم يستخدم المصطلحات الصوفية. و خير مثال لذلك هو المقالة التي كتبها سنة ١٩١٠ بعنوان "سرمد الشهيد" بإلحاح من الخواجه حسن النظامي، و لذلك ليس من الغريب ان يكون ازاد عاملاً و إلهاما لجمع العقول و الأفكار للتباحث في أهمية التصوف في العصر الحاضر. و ينطبق تعليق مولانا ازاد على استغلال الدين لخدمة السياسة في كتابته عن الفتوى العالمية ضد سرمد باستغلال خدمات الملا قوي قاضي القضاة آنذاك، على عهدنا الحاضر كما كان يخص تماماً حينما يقول:

"استغلّت السياسة في لسيا دائما الدين لتمويه شكله و صورته. و كُسيّت إعدامات سياسية كثيرة بزي الهرطقة

بيت القصيد في الندوة وقد نوقش تصوفه مناقشة مستوعبة
و تكلم الكتاب حتى عن استخدامه رموز الطير و ذلك لبيان موضوعاته
الشعرية بطريقة عاطفية قوية و مؤثرة.

و بحثت الدراسات " التصوف في كشمير " لـ ع. ق. رفيقي،
و "تواجد الاحتجاج الاجتماعي في الأدب الصوفي" لمحمد إسحاق
خان، تأثير التقشف و الرياضة الهندوسية في المتصوفين
الكشميريين بالأخص في سيد علي الهمداني و ناند ريش (الشيخ
نور الدين). يلاحظ إسحاق خان مستكشفاً الدليل على الاحتجاج
ضد التقاليد الاجتماعية في أعمال نور الدين الريشي على سبيل
المثال استياءه البالغ من السيادة البراهمية و الاستبداد الطبقي
في كشمير في القرن الرابع عشر. و جاءت الدراسات الأخرى
الخاصة بالتقاليد الثقافية الهندية المنعكسة في أعمال الصوفية
الأدبية خاصة في المقالات التي قهما كل من سافيتري تشاندرا
شوبها و نظام الدين غوريكار و رام سينغ تومار و سام بهاجان
و أنور معظم و نانينا ديفي و ن. ب. غفوروا و ماجدة أسد
و محمد عثمان عارف. و جاء هذا الجانب بطريقة مستوفاة في
أبحاث خليق أحمد نظامي و نثار أحمد الفاروقي و بيشامبار ناث
باندي، و تعتبر هذه الأبحاث بسطاً مهماً لتزامن الثقافة الصوفية
مع التقاليد الهندية و توافق بعضها مع بعض. و تحدد مقالة
ب. ن. باندي "الفيديانتا و التصوف" العلاقة التكافلية بين الاثنين:

"نحن أولاد الأرض الأم ، و هذه الحقيقة هي مفتاح وحدة الجنس

المقالات المذكورة فيما يلي ست. المترجم): "الصوفي والشاعر: "ديالكتيكية الالهوية والإنسانية" لعطار سينغ، و "تأثير البابا فريد في البنجاب" لغور تشاران سينغ، و "مساهمة الشعراء الصوفية في اللغة والأدب والثقافة البنجابية" لهارنام سينغ تشان، و "انعكاسات التصوف في الأدب البنجابي" لكارتار سينغ دوغال، و "التصوف في البنجاب عبر العصور (و) و القدم الزمنى لكلام الشيخ فريد في أدبي غرانث " لجاسوانت سينغ مارواه، و "رمز الطيور في شعر الشيخ فريد" لمان موهان سينغ. ركزت المناقشات على أعمال الشعراء الصوفية مثل الشيخ فريد وشاه حسين وبولهي شاه وسلطان باهو. وكانت وجهة النظر العامة أن جميع هؤلاء الصوفية كافحوا ضد أتباع الإنسان الأعمى لتقاليد الديانة التي تنتمي إليها، وذلك لأجل توسيع نطاق الوعي بالإنسانية والحرية. والمعنى الحقيقي للفكرة التي تم تلقيها مرة بعد أخرى من قبل المعلمين السيخ (Sikh Gurus) هو كما يقول عطار سينغ يتمثل في التأليف بين طموحات عامة الناس بفض النظر عن عقائدهم ومركزهم الاجتماعي لخلق حياة روحانية أغنى. و أثبت حسب ما يقول هارنام سينغ الموقف المتسامح الداخل في صلب التقاليد الصوفية وسياستهم في الأخذ والعطاء، تأثيره البعيد المدى في حوليات الأدب والثقافة والتاريخ الديني للبنجاب. ويعتبر بابا فريد جسرا بين طبقات الشعب المختلفة في البنجاب وكذلك بين الشعبين الهندي والباكستاني. وكشف عدد من الكتاب عن التشابه بين أدبي غرانث و فريد بانبي (كلام فريد) وكلمهم أشاروا إلى اهتمام الغورو نانك والغورو أرجون ديف به. وكان الشيخ فريد الشاعر الصوفي الزاهد

ينطق بها في ولاية أوترا براديش لغة الشعر كما ناقش تومار في بحثه: "الشعر الصوفي في الأودھية" و قدمت فيها أعمالاً ممتازة كأعمال محمد جانسي "بامافات" (Padmavat) و داوود "تشاندايان" (Chandayan) و كوتبون (قطبن) "مريغافاتي" (Mrigavati) و مانجهان "مادهومالتي" (Madhumalti)، و هذه الأعمال استمرار لأفكار التصوف و البهاكتية. و يقارن غفور وفا بين "نيرجونا بهاكتي" (Nirguna Bhakti) لكبير الذي يرفض نظام الطبقة و الطقوس الدينية و التقاليد و الرسوم لنظمها في قالب المثنوي و أشعار جانسي في التصوف التي تعتبر فولكلورا. و كان واضعوا نظم التصوف في الريف من عامة الناس فوصلوا إلى الجماهير و أبلغوا رسالتهم بالعامية السانجة. و الشيء المهم في التصوف كنظام اجتماعي هو كما يقول معظم الباحثين أن الصوفية عاشوا بين الشعب و خلقت زواياهم جواً عاماً للأخوة الشعبية بين الهندوس و المسلمين. و يناقش غوريكار في مقالته "الطريقة الجشتية و الموقف العلماني" استخدام الشيخ فريد الطرق الروحانية و الممارسات الهندوسية (Hinduism) و الجاينية (Jainism) و البوذية (Budhism) و التقاليد الفايشنافية (Vaishnavite) و الشانفية (Shaivite). و تمكن مشائخ السلسلة الجشتية لتكيفهم مع الأوضاع المحلية و بيئة البلاد من جلب عند كبير من الأتباع من جميع الأنواع و الأفكار.

و كان مولانا الرومي موضوع أبحاث عدة، فكتب محمد صديق سيلاني "مولانا آزاد و مولانا جلال الدين البلخي" و أفضل اقبال

البشري الجوهرية الأساسية، وهذه الرسالة نشرها بطريقة سلمية الصوفية و النساك مثل مولانا الرومي و منصور الحلاج و سرمد و شمس تبريز و الجشتي و نظام الدين الاولياء و بابا فرید و كبير و دادو و شانتانيا و توکارام".

و مقالة الفاروقي حول " امير خسرو بين يدي مرشده حضرة الشيخ نظام الدين اوليا " تلخص العلاقة بين الشيخ و المرید على ارض الهند. و يوجز خلیق نظامي في مقالته: "تأثير الصوفية في المجتمع و الثقافة الهنديين" مدى تأثيرهم و عمقه و ينكر أن التصوف دخل على المسرح الهندي و نشر الوحدة الالهوية و الاخوة بين البشر فانبتقت من هذا المنطلق بنية افكارهم بكاملها و طريقة تعاملهم. أدى الإيمان بوحدانية الإله وبالأخوة بين البشر أولاً إلى أن الأسر الإنسانية واحدة و عمق فيهم بالتالي أصول الإنسانية و النزعة إلى عمل الخير. فأكدوا شرف الإنسان كإنسان و رفضوا جميع أنواع الطبعية و فتحو أبواب التعليم الديني للجميع و جعلوا الخلاص الروحاني في متناول يد الجميع من الجنس البشري. و بذلك مهدوا الطريق إلى الأساس المشترك للعمل من أجل الدين و الأخلاق و ذلك لجميع طبقات الهند الاجتماعية و الثقافية.

وتأتي ضمن ما ذكر بعض الدراسات الفردية الخاصة بالشعراء الصوفية الذين قرضوا أشعارهم باللغة الهندية مثل الملاً داوود و عثمان و الذين عرفوا بعقائدهم و ممارساتهم الهندوسية، فهؤلاء الشعراء كما تقول (شوبها) دمجوا بين التقاليد الهندوسية و الإسلامية و خاصة دمجوا بين اليوغية و البهاكتية و التصوف (الإسلامي). كانت لغة برج بهاشا التي

الخلجي. و كانت نيبال كالهند مركزاً للصوفية و النساك و الدراويش و الزهاد لقرون. و تم تأسيس المولوية في تركيا على يد ابن مولانا الرومي سلطان ولد، و كانت الاهمية الرئيسية في ممارساتهم المذهبية هي السماع الموسيقي و الرقص المتبع فيالطريقة المعروفة في تركيا. و أخذ التصوف بنيانه العميق - حسب مقالة سيمناروفا - في آسيا الصغرى و إن ضعف تأثيره بطريقة ملحوظة بعد إقامة الجمهورية التركية. و عرف جلال الدين الرومي في الشعر التركي عن طريق يونس إمره الذي نقل إلى التركية الفصحى المبادئ الاخلاقية و الفلسفية لهذا الصوفي الإيراني العظيم.

و شملت الدراسات التالية الصوفية المغمورين " حكايات صوفي ريفي من سلطنة دهلي " لسيمون دغبي، و " نشأة الطريقة الجشتية و تطورها و خصائص متصوفيا بالإشارة الخاصة إلى سيد اشرف جهانجير " لسيد وحيد اشرف. و يقول دغبي إن أسرار المخدومين هو مجموعة الاقوال الماثورة الخواجه كرك قد شملت أحداث حياة الصوفي الزاهد الخواجه غورغ الكري. و لم ينصح سيد اشرف جهانغير الصوفي من القرن الثامن تلاميذه بالتخلي عن الامور الننيوية. و وصف شوكت علي خان المخطوطات النادرة في التصوف و الموجودة في معهد "مولانا ابو الكلام آزاد" للأبحاث العربية و الفارسية براجستهان، و قال إنها كنوز لافكار الصوفية. و يحقق و يترجم معهد ماكغيل للدراسات الإسلامية النصوص الصوفية غير المعترف بها من قبل علماء إيران و سيقدمها حسب قول المؤلف مهدي محقق "لعالم العلم".

"مولانا الرومي و الإنسان الكامل" و أم. جي. غوبتا "أثر مولانا الرومي في التصوف الهندي" و ماساتاكا تاكيشيتا "التصوف و كرامة الإنسان: (لدى ابن عربي و الرومي" و هاريتا ستيبانيانتس "الإنسان الكامل في سياق الثقافة العالمية" و محمود بروجردي "تأثير التصوف في الأدب و الفن" و يقول بروجردي: "و مع أن مثنويه العظيم يمثل خلاصة التجربة الصوفية لكن ديوانه "ديوان شمس" يعبر عن أفكاره بطريقة أفضل .." و اعتبر تاكيشيتا الاحترام غير المشروط للبشرية و الوحدة المتسامية لجميع الأديان عاملاً مشتركاً بين ابن عربي و الرومي. إن فكرة الإنسان الكامل الذي يتجلى مظهره التام في الإسلام في النبي محمد، هي - كما يرى ستيبانيانتس - هدف مشترك بين اليونانية و التصوف. "إن الذي تحتاج إليه الإنسانية في الوقت الحاضر ليس معارضة التقاليد المختلفة بل تركيز الجهود للاستفادة من كل الثروة الروحانية المكتسبة في غضون التاريخ".

بحث الطقوس السلوك الصوفي الممارسات الصوفية في البلدان المختلفة في عبيد من المقالات و هي مقالات عبد الله سيبتوبراويرو "التصوف: تاريخه و أهميته في العالم المعاصر - التجربة الإندونيسية بالتطلع إلى القرن الحادي و العشرين" و أدهم روجي فيجلابي "تاريخ موجز للمولوية و أهمية طقوسهما"، و عبد الكريم "وصول الصوفية إلى البنغال"، و محمد أمير الله الأسدي "التصوف و المتصوفة" و زينيا سيلناروفا "التصوف و الأدب التركي" تثبت كتابات و نقوش سيان (Sian) و سيتالمات (Sitalmat) التأثير الصوفي في البنغال أيام حكم بختيار

الذي جعل من التصوف قوة عظمى لنشر الإسلام. و تعرضت أناماري شميل لاحوال النساء الصوفيات مثل امينة ساردارونية على منوال رابعة البصرية وللتكية البغدادية المتصورة على النساء. و يذكر شونكيويتس إن فهم "الفتوحات المكية" - مسألة معقدة و دقيقة. يقول الشيخ الأكبر: "لم اكتب رسالة واحدة في هذا الكتاب إلا بتأثير من الإلهام الرباني". ليس "الفتوحات" موسوعة مضطربة للمعرفة عن طريق الدرس و ليس مجموعة عن الفقرات غير المتجانسة التي وضع بعضها بجانب الآخر بطريقة عادية نتيجة للنزوة الإلهامية. و قد توجد علاقة قريبة مدروسة و ذات مغزى بين القرآن و كل ما كتبه ابن عربي: إن القطب أو المحور الذي ناقشه فيليب كمظهر سري أكثر في المسلك الصوفي يعتبر أحياناً مبداً و أحياناً أخرى شخصاً. ثم ينكر: "بعد الاحتكاك المثير بين الثقافتين الإسلامية و الهندوسية تم تأسيس فترة زاهية للتزامن و التوافق بإشراف الصوفية و اليوجيين البهاكتيين". ثم يستمر بالقول رابطاً ماضي التصوف بالأوضاع الحالية: "قد نكأ العالم الحبيث جروحاً جديدة و أوجبت ثغرات واسعة بين المسلمين و الهندوس - لا يمكن بعث السلام الحقيقي إلا عن طريق عمل روحاني في الوقت الحاضر. و العملية المحورية أو التطبية يمكن البدء بها الآن، هنا في دلهي في ظل "منارة قطب" و على آثار (مسجد) قوة الإسلام".

ويكتب مجتبانى أن النضج الثقافي المتلازم للصوفية أثناء فترة "دارا شكوه" البالغة القصر قد تم تلخيصه في (كتابه) "مجمع البحرين"

وقد شرحت بعض الجوانب المعينة من الحياة الصوفية بطريقة تخصصية وتعريفية واسعة في مقالات اس. ام. زمان "دور الخمة الاجتماعية والمرأة في التصوف"، وميشل شوكيويتز "بعض الملاحظات حول دور القرآن في كتابات ابن عربي"، وغيان غيوسبه فيليبى "وظيفة القطب من منظور التصوف"، وروبيريك قاسي "اعتبار القرآن كلام الله: أبو الكلام آزاد ومسألة خلق القرآن"، و ام. أي. قاسم "وجهة نظر الصوفية في العلم": وسيد وحيد الدين "المنظور الفلسفي والصوفي للوجود مع إشارة خاصة إلى "مولانا أبو الكلام آزاد"، وفتح الله مجتباي "الكتابات الفارسية والهندوسية في التصوف: بحث عن أساس مشترك"، و غلام رضا عواني "الدلالة الغيبية للمقامات الصوفية"، وتشانيوات سانا. أناند "مشكلة النفس في الإسلام: قراءة في خطبة لعبد القادر الجيلاني"، ووليام تشتيك "رسالة صوفية من الهند في علم النفس"، ورياض الإسلام "دراسة مقارنة لمعالجة الفتوح في الوثائق الجشئية الرئيسية"، و جاغان نات آزاد "إقبال والتصوف"، وسيد هنال شاه القادري "السانت (Saint) ومترادفاتة في القرآن"، وريغولا قريشي "جمل الإسلام محليا: السماع في بلاط الزهاد الجشتيين". وتل هذه المقالات على المجال الواسع الذي امتازت به الندوة.

يقول أس. ام. زمان حول قضية الخمة إن الرسائل الصوفية مليئة بالإرشادات والوصايا التي لا بد من مراعاتها عند تقديم الخمة في التكايا والرباطات للمسلمين وكذلك لغير المسلمين. وكان هذا العامل الوحيد

الحذر والاحتراس بدم المحبين، وفي الحالة السابقة سال الدم
سيلا من العروق المقطوعة من اعناق المحبين. لعل داراشكوه كان
قد مل حذر الناس مثل عالمغير. ولذلك فضل صحبة المجانين مثل
سرمد".

و الحقيقة أن آزاد كان قد تعمقت فيه جذور التصوف لكنه كان
لايحب إظهار ذلك في أعماله، و يوضح ذلك سيد وحيد الدين بقوله:

"لم يجد التصوف استحسانا في مذاهب علم الكلام الإسلامي، وإذا كان
الامر كذلك فمن الصعب فهم التزام الأنفس الصالحة الورعة
بالتصوف... و الشخصيتان الكبيرتان من بلادنا اللتان تعدان ممثليين
لروح الإسلام تمثيلا جيدا، هما مولانا آزاد و محمد إقبال و هما
الضدان المتكافئان اللذان يحنقان إلى وجوهنا بأرائهما المختلفة في
التصوف. أما آزاد لقد تعمقت فيه جذور التقاليد الصوفية بطريقة لا
يمكن كتمانها".

و في النهاية قبل أن أقر بفضل جميع أعزائي السالكين أو الصوفية
و زملائي الذين ساعدوني في إخراج هذا المجلد، أود أن اعترف بأنه كانت
هناك قوة قوية من داخلي و إحاء من الماضي شجعتني على تحرير هذا
الكتاب، و تفصيله مايلي:

إنه قد ولد في قهنديز بهراة سنة ١٠٠٦م شخص يدعى أبو إسماعيل
عبد الله بن محمد الأنصاري و هو الذي عرف في العالم باسم الخواجه عبد
الله بئر هراة، يرجع نسبه إلى أبي أيوب، أحد الأنصار أو مناصري الرسول
صلى الله عليه وسلم و منه أخذ لقبه الأنصاري. وصلت سلالته إلى الهند
في القرن الثالث عشر و استقروا في (بانيبات) التي أصبحت مركزا للعلم

الذي يقارن فيه بين أفكار التصوف في الإسلام والهندوسية. جعل "دارا" نظرية زرع التعاطف و التفاهم بين الطائفتين الهدف الرئيسي لمساعيه الاجتماعية و الفكرية كما ينعكس في ترجمته للأوبانيشادات (السر الأكبر) و غيتا و لاغو يوغا فاشيشتا و الكتابات الهندوسية الأخرى. "و تشير هذه الكتابات إلى موقف عدد كبير من المفكرين المسلمين تجاه الهندوسية و تعكس تفاهمهم للمعتقدات و التصورات الهندوسية، و تقدم مثلا واضحا للأسس و الطرق التي يمكن التقاء الإسلام و الهندوسية عليها و كيف يمكن لهما أن يفهم أحدهما الآخر".

قدمت خمسون مقالة في النوبة، اعتبر أصحابها التصوف حلا للانحلال الإنساني في العالم. و يعتبر رشيد الدين خان في مقالته: "التصوف حاجة الوقت" (عنوان مقالته الكامل: "دور التصوف في بناء قيم حضارة الهند المركبة" المترجم) تطبيق التعاليم و المبادئ الصوفية علاجا لإنقاذ الإنسان الضائع و لاسترجاع رقة شعوره و يرى في ذلك مبررا للنوبة. و يقول وليام تشيتيك في "رسالة صوفية من الهند في علم النفس": يعير الغرب اهتماما بالتصوف للاعتقاد السائد فيه بأن طريق التطور التقني الذي يندفعون إليه طريق انتحاري. يتطالب اليوم وجودنا العقلاني كثيرا من الدماء و الحصافة لضمان مقامنا و مركزنا في القرن الحادي و العشرين. و في الوقت الذي انقطعت فيه الأسباب نجد في كلمات آزاد في "سرمد الشهيد" مناقشة قوية "

"نفضل في كل الأحوال انغماس دارا شكوه في اللاعقلانية عن عقلانية زمرة عالمجير و معقوليته. و في الحالة الأخيرة صبغ سيف

اود ان اشكر شكرا مقرا بالعرفان و الجميل جميع من جعلوا هذا العمل ممكنا. من بينهم خمسون مشاركا من العلماء البارزين من جميع انحاء العالم ، و المجلس الهندي للعلاقات الثقافية الذي قدم تقمة متمسة بالاحترام و الإجلال لمؤسسه بتنظيم هذه الندوة و بقراره لإخراج هذا المجلد ليكون سجلا مستقلا للأجيال المقبلة. و أقدم امتنان الملايين من الرجال و النساء من العلماء و المفكرين العالمين الذين ينقلون الحكمة من هذا الجيل إلى الجيل التالي، لفخامة رئيس الهند الدكتور شانكر دايال شارما الذي عبر دائما عن احترامه لمولانا آزاد في شكل مشاريع واقعية لنشر أعماله و تطويرها. و كان أعضاء هيئة التحرير مصرا لشحد الهمة والمساعدة و كذلك أعضاء المجلس العلماء، اخص منهم اميت داس غوبتا، و اوبى مادان. و شكري الجميل لفولزار أحمد النقوي مدير مجموعة مولانا ابوالكلام آزاد إحدى المحفوظات الهندية القيمة، لقد منحني السيد النقوي الأمل في وقت اليأس.

و أنا أقدم بالغ شكري و امتناني للدكتور مباشر حسن الذي أعلمني بأجدادي المتصوفة و اعطاني عزمًا للمواصلة في هذه المهمة و للبيئة الأمنة المشجعة للعمل في مكتبة و متحف نهرو التنكاريين.

والمعرفة ووجد الصوفية و الأولياء بيئة مثالية لإلقاء دروس التصوف و السلوك و الروحانيات. و اسم حضرة بوعلی قلندر اسم مألوف بين العلماء، و يحترمه أصحاب جميع العقائد كما ينكر حضرة مخدوم صاحب و الخواجه ملك علي الأنصاري بالاحترام و التقدير نفسه.

ما زال تاريخ حياة الخواجه ملك علي تاريخاً شفويًا. لذلك أريد أن أسجل حادثاً جديراً بالملاحظة لتجديد وجهة النظر التي بينها هذا الحادث، و يتعلق بموضوع سرمد الشهيد، و كذلك بموضوع الندوة، و هو حادث أول لقاء بين ملك علي الأنصاري و الشيخ قلندر. كان الخواجه جالساً على مائحته فجاءه خادم له يقول إن فقيراً على الباب، أمره الخواجه بإحضاره فتردد الخادم فسأل الخواجه لماذا تتردد؟. "إنه عار و يقول إنه لن يحضر عندكم في هذه الحالة". أزال السيد منيبله الكبير و أرسل للشيخ قلندر ليستر عورته و يحضر لكي يتناولان الطعام معاً. ثم عندما اتهم بمثل اتهام حضرة سرمد و أفتى الفقهاء بقتل الشيخ قلندر و اعتبروا العري خلافاً للشريعة سأل الإمبراطور بلبن هذا العالم عن رأيه في الموضوع، فجاءه جواب الخواجه ملك علي الأنصاري بهذا الشأن ملخصاً روح التصوف، لقوله: "هو ليس بعار بل هو مجنوب بالحب الإلهي".

أذعن بلبن لحكمة ملك علي، و عاش الشيخ قلندر سنوات كثيرة، نشر رسالة الأخوة العالمية. و يشد الرحال اليوم إلى قبره أصحاب جميع العقائد.

أهدي مساهمتي في هذا المجلد إلى الشخص الذي رحب بالشيخ قلندر من أولاد بير هراة و أبي أيوب أحد أنصار الرسول و إلى سبع مئة عالم و فاضل النبيين عاشوا في بانيبات (Panipat) في تلك الأيام.

مدخل

يلاحظ جاك دي ماركوت في كتابه (Introduction to Comparative Mysticism): (مدخل إلى التصوف المقارن) "أنه يبدو أن التصوف يمكن أن يحل معظم المآزق تقريبا التي يواجهها جيلنا في جميع طرق الفكر و النشاطات. و من هنا يجب أن تكون محاولتنا بأن ندرس وسائلها العلاجية و أن نبرز الرسالة التي خزنها (التصوف) للإنسان الحديث الحائر" (ص ١٨). و هذا هو في الحقيقة مبرر هذه الدراسة: صلة التصوف بحاجات المجتمع الحديث.

يقال إن التصوف ليست له سلسلة نسب (معروفة). و هو قديم قدم الإنسان نفسه و هو أصداء الطلب السرمدي في روح البشر بأن تكون له خبرة مباشرة مع الحقيقة الأبدية. و منشأه على افتراض "بأن الإله قد كشف نفسه في الجنس البشري بأجمعه" و بأنه يمكن للجنس البشري - بغض النظر عن طبقاتهم و ألوانهم و عقائدهم - أن يقوموا بالاتصال المباشر به. و تتألق شرارة الحب الإلهي على السواء في قلب العالم و الجاهل و الهندوسي و المسيحي و المسلم و السيخي. و هذا الامتياز ليس مقصورا على الألمعيين الصينيين أو يمنعه من أن يكافحوا لأجل فهم جوهر الحقيقة الإلهية، بل يمكن لراع أيضا - كما يشير الرومي - أن يقوم بالاتصال بالله و هو يرعى قطيعه في الأوبية المنعزلة. يلخص عبد

لتجاوز الخلاف و لتقليل التناقضات و تحويلها إلى وحدة و يعزز تطور الإنسان الباطني في النهاية علاقة اجتماعية فعالة أو بحد لفظ توينبي "يؤدي إلى نمو المجتمعات الإنسانية" (Study of History مختصرا ص: ٢١٢ بالايجاز). عندما أدرك الصوفي أن الحقيقة تسيل فيه من مصدرها، تصبح أمنيته " أن يكمل خلق أنواع البشر". وعن طريق هذا العمل - كما يلاحظ برغسون في " Les Deux Sources de la Morale et de la Religion" تصبح المجاهدة الصوفية مجاهدة إبداعية. و يلاحظ " ان اتجاه الصوفي هوالاتجاه الحقيقي لحيوية الحياة". لذلك لا يمكن اعتبار موقف المتصوف مجرد حالة التأمل الاناني و المنعزل و غير المزودة بتيار الحياة الاجتماعية و تدفقها. "مراقبة الصوفي" كما يلاحظ الدكتور رادها كريشنان بغير الصلاح العملي ليس بكامل (عن: Mysticism in the Upanishads ص ١٠٦). يعمق الابتعاد عن المجتمع، مصادر نشاط الحب للغير و نكران الذات، و عندما يرجع من عزلته فيوجه كل طاقاته لخلق عالم مثالي للأقدار في عالم مكافح و ملئ بالأحزان و الأوجاع. عندما يمتنع الإله أن يكون أسطورة بينية أو فكرة تجريدية منطقية للوحدة، و يدرك كحقيقة محيطية بالجميع و موجودة في خبرة الواحد الأخلاقية و الفكرية و الجمالية فيغير أسلوبه الكامل بطريقة ثورية تجاه الإنسان و المجتمع. شعور واحد بالوجود الإلهي حول نفسه يعطي الحياة قيمة فائقة و يحاول الصوفي أن يدرك الذات الإلهية في علاقته الدينامية بهذا العالم المتناهي. يبدأ الشيخ علي الهجويري المعروف بداتاغانج كتابه "كشف المحجوب" بحكاية يوضح فيها بأنه كيف يحول الشعور بالوجود الإلهي فكر الإنسان و تعامله. و يجعل الإنسان

الله يوسف ما جاء في سورة الجمعة (و رقمها ٦٢) فيقول:

عناية الله بجميع مخلوقاته شاملة
 و حبه للجميع - للجاهل و الوضيع
 و كذلك للعالم و ذي المراتب العليا
 الان و للابد لا يمكن لاحد ان يدعي
 بغطرسته ان نعم الله ملك له او مقصورة عليه
 ولا يشترك فيها غيره

(The Holy Quran ص ١٥٤٤)

التوق إلى الوصول إلى الله و كسب معرفته (أو نيرفانا) إنما هو جزء
 لا يتجزأ من الروح البشري. و الذين يطمحون إلى تكميل شخصياتهم
 و تطوير الإدراك الكوني، يرجعون إلى خبرة التصوف: المصدر الأصيل
 للتنوير الروحي و السعادة. التصوف بهذه الطريقة يمثل مرحلة تلتقي فيها
 الأديان و تتبادل الخبرات في نطاق أوسع من الكفاح و الإنجازات الإنسانية.
 و هو في الجوهر بحث المخلوق عن خالقه. الذي ينجح في معرفة نفسه
 ينجح في معرفته أيضا.

(من عرف نفسه فقد عرف ربه)

عن طريق معرفة النفس فقط يسمو الوعي الإنساني إلى
 مرتبته العليا و يقيم الانسجام التام مع
 المقام الماورائي

تعالج جميع الأديان موضوع الله، و الناس، و الكون بطريقة
 أو أخرى. و يهدف التصوف إلى جلب التوافق التام بين هذه الموجودات
 الثلاثة و تطوير نظرتها العالمية التي - كما ينبغي أن يفهم - هي محاولة

يحصل الصوفي على الفضيلة إلا إذا اتخذها منهاجاً في حياته. وهكذا يصبح مولانا أبو الكلام آزاد ممثلاً لنظريات التصوف العالية و يقم الدين كالزهاد المسلمين الأوائل بلغة حب الإنسانية و خدمة الجنس البشري.

يقال إن دارا شكوه كتب مرة إلى الشاه محب الله الصوفي الجشتي البارز في إله آباد سائلاً عما إذا كان يجوز التمييز بين الهندوس و المسلمين في أمور الدولة؟ فأجاب الشيخ المنكور أنه لا يجوز لأن النبي قد أرسل رحمة للعالمين و ليس إلى طائفة معينة (مكتوبات). ذكر مرة الشيخ نظام الدين أوليا قصة للنبي إبراهيم. إنه لم يأكل طعاماً بغير أن يشترك معه في الأكل بعض الضيوف. و كان يمشى أحياناً أميالاً بحثاً عن ضيف. و كان مرة مع مشرك فتردد بعض التردد في إطعامه، فنزل إليه العتاب الإلهي على الفور:

"إنه يُنكرني و أنا أعطيته الحياة و رزقته لمائة عام و أنت غضبت عليه في لحظة واحدة فلا تطعمه". (فوائد الفؤاد)

انبثقت طبعاً الإنسانية و اللاعنف و حب السلام، و الرحمة من هذا الموقف. استنكف الصوفية عن النزاع و الصراع في أي نوع أو شكل كان. بدأت محاولتهم لحل النزاع بدءاً من أنفسهم، لأنهم اعتقدوا أن النزاع الداخلي أكثر المأ من النزاع الخارجي. الشخص الذي ينجح في حل التناقضات في ذاته يمكن له أن يأتي بالسلام و التوافق للأخرين. و كان غورو نانك يقول: "روح التوافق و الانسجام هو الذي يمسك كل نظام العالم بكامله" (Sayings ص ٢٦٠). و يردد إقبال الرأي نفسه حين يقول:

هذا الاعتقاد الصوفي في الله مواطنا في المجتمع العالمي الذي يكون الله فيه العقل الأعلى و البشر مظاهره.

بهذا يصبح التصوف رأس الرمح للنشاط الإنساني و يعزز الاعتقاد بأن جميع البشر عيال الله على الأرض (الخلق عيال الله). لايتميز بينهم إلا بالتقوى و الاستقامة. صرح القرآن أنه بالتقوى يفضل إنسان على الآخر. سأل الناس غورو ناناك ماهو الأفضل الإسلام أو الهندوسية؟ فأجاب:

"بغير أعمال الخير كلاهما لايجدان مكانا في حضرة الله"

(Sayings ص ١٣٦).

اعتقد الصوفية المسلمون بأنه لا يمكن الوصول إلى الكمال إلا إذا تخلق الصوفي في حياته بالصفات الإلهية أكثر فاكثراً. هذا هو خلاصة التعاليم القرآنية كما أشار إليه مولانا أبو الكلام آزاد في تفسيره "ترجمان القرآن" (الترجمة الإنكليزية ج ١ ص ٧٦). لابد للإنسان إذا أراد أن يمنح حياته دلالة إلهية من محاكاة الصفات الإلهية مثل الرحمة و الشفقة كما تنعكس في نظام العالم بأسره.

نصح الخواجه معين الدين الجشتي الأجميري مريديه "أن يطوروا السخاء كالنهر و الحب كالشمس و الضيافة كالارض" (سير الاولياء ص: ٤٦). عندما تطلع الشمس تعطي الجميع الضوء و الحرارة بصرف النظر عن الطبقة و اللون و العقيدة و المرتبة أو الثروة، عندما تأتي السحب تغدق الماء على السواء على القصر و الكوخ. وتمد الأرض ضيافتها للجميع للمنتب و المنقي على السواء. هذه مظاهر الرحمة الإلهية، و لا

ص ١٣ - ١٤ و سير الأولياء ص ١٢٨ و ٤١١). وهذا المفهوم الثوري لعبادة الله، له تأثير بعيد المدى في الفكر الديني المعاصر. و اضاف هذا المفهوم إلى النشاط الديني بعدا من الدلالة الاجتماعية العظيمة و عين هوية الدين بخدمة الإنسانية.

اعتقد أن المجاهدة الصوفية مهدت الطريق لمعراج الإنسان الروحي. يقول الله تعالى: { والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و إن الله لمع المحسنين } (العنكبوت ٢٩): (٦٩).

ويشرح نبي الإسلام مال هذه المجاهدة قائلا:

"إن الله تعالى قال:.... و ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته فكنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها". (صحيح البخاري)

و ينبغي أن ينظر إلى ملاحظة بابا فريد "بأن الفقير مسعود عمل أربعين سنة حسب ما اراد الله، و الآن يحدث الذي يريده مسعود" (خير المجالس ص ١٨٢) في ضوء هذا الحديث المنكور آنفاً.

وقد اكدت التقاليد الصوفية في جميع الأديان على وجهة النظر هذه. يقول بهاغاواد غيتا:

"عندما ينبع نور الحكمة من جميع جهات الجسد فحينئذ ينبغي أن يعرف أنه يزداد التوافق و الانسجام". (من الترجمة الإنجليزية لاني بيسانت ص ١٩٣).

و يقول في مكان آخر:

"يعلو كل من يستقر في التوافق و الانسجام إلى المكانة الرفيعة.

ہیں جذب باہمی سے قائم نظام سارے پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں
 "إن نظام العالم قائم على أساس التجانب
 وهذا السر مكنون في حياة النجوم".

A Historian's Approach to Religion يلاحظ توينبي في كتابه
 "إدراك مؤرخ للدين أن رسالات الأديان السامية ليست بينها أية منافسة بل
 يكمل بعضها البعض. ويلاحظ كذلك أن الاختبار العملي لديانة ما دائما
 وفي كل مكان هو نجاحها أو فشلها في مساعدة الأرواح البشرية في
 استجابة تحديات المعاناة و الذنوب. ويشير تاريخ التصوف إلى أن
 الصوفية اهتموا دائما في خدمة البشر كطريق وحيد للوصول إلى الله.
 يؤيد حديث للرسول ذكره مولانا أبو الكلام آزاد في تفسيره "ترجمان
 القرآن" موقف الصوفية هذا كليا فينكر:

"إن الله تعالى يقول يوم القيامة: يا ابن أم! مرضت فلم تعنني، قال:
 يارب!

كيف أعونك و أنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض
 فلم تعده،

أما علمت أنك لو عنته لوجنتني عنده"، (رواه مسلم في حديث عن
 أبي هريرة. المترجم).

سئل مرة الخواجه معين الدين الجشتي عن أعلى أقسام العبادة.
 قال ليس ذلك إلا إطعام الجوعان و مساعدة الناس في المحنة و الكرب
 (سير الأولياء ص ٤٦). و صرح الشيخ نظام الدين أوليا أيضا بعبارة واضحة
 لا غموض فيها أنه يجزى المتدين على مساعدة الناس في المصيبة أكثر
 مما يجزى به على الصلوات الشكلية المحضة و الاستغفار (فوائد الفؤاد

بالذكر ما أشار إليه الدكتور رادها كريشانان في عبارته التالية:

"إن القضاء على كل ديانة ما عدا ديانته يعتبر نوعا من البلشفية في الدين، التي يجب علينا أن نحاول منعها. ويمكن أن نفعل ذلك إذا قبلنا حلا على غرار الحل الهندوسي الذي يطلب وحدة الأديان ليس بشكل "مذهب مشترك" بل بشكل مطلب مشترك".
(The Hindu View of life ص ١٢).

وهذا هو المطلب المشترك الذي حاول الصوفية تطويره وتعزيزه.

وقد وجهت هذه المجاهدة الصوفية إلى بناء الشخصيات المنسجمة والمستقلة خلقيا الشخصيات التي كرهت من الذنوب وبذلت الجهود لإيجاد نظام خلقي أفضل للمجتمع. يقول الصوفية: إن أي عمل يعبر من ثلاث مراحل ثم يكمل، المعرفة والشعور والإرادة. ويمكن القضاء على الإثم بالتأثير في طرائق المعرفة. وأقوال الصوفية في القرون الوسطى مشحونة بأمثلة الأساليب والطرق المؤثرة جدا والرامية إلى خلق التأثير في المعرفة تمهيدا للضمان عدم ارتكاب الإثم.

وحاول الصوفية بمثل هذا الجهد والنشاط تخفيف المصائب والمحن الإنسانية في القرون الوسطى. وعلى كل حال كان هذا العمل الذي قام به الصوفية صعبا كما كان معقدا جدا. إن العوابع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى جانب الأخطاء الإنسانية والنقائص الذاتية قد زامت المحن والشدائد الفردية. وقد اتخذ الصوفية جميع الوسائل الممكنة لجلب التسلية إلى قلب الإنسان. وكان الشيخ نظام الدين أوليا

يسكن النشيط في المحل الوسط و ينزل الكسول إلى الحضيض
مغمورا بالصفات الخسيسة". (ص ١٧٥)

"و الذي يعبني خاصة برياضة روحية (يوغا)، يستحق أن يصير خالدا
بسبب عبوره الصفات الجسدية". (ص ١٩٨)

يلخص ديفيندارناث طاغور روح التقاليد الصوفية الهندوسية في
العبارة التالية:

"عندما ينبذ المرء، جميع الملذات و الشهوات التي تكون في القلب
فحينئذ يصير الإنسان الفاني خالدا و يجد الله حتى على هذه الأرض"
(Offerings ص ٢٦)

عندما صار المعراج الروحي هدفا لمجاهدة التصوف إذ ذاك صار
بحر الأسفار الصوفية الذي كان غير مرسوم من قبل، مخططا
و مرسوما من قبل السالكين على الطريقة الصوفية. وقد حسنت قواعد
السلوك الصوفية في جميع الأديان بطريقة أو أخرى مراحل الرحلة
الصوفية أو السلوك الصوفي. و على كل حال إنهم قد سبقوا الآخرين في
وضع نظام كامل للمعراج الروحي. و قد قسموا الرحلة الصوفية إلى منات
من المقامات و إلى عشرات من الأحوال التي يمر بها أي سالك خلال رحلته
الصوفية حسب ما يقول إقبال: فإن علم النفس الحديث لم يمسه حتى
الطرف الخارجي من عالم التجربة الداخلية هذا (Reconstruction of
Religious Thought in Islam ص ١٩٣).

و من الخطأ التاريخي أن يظن أحد أن الهدف الصوفي هذا يرمي
إلى إيجاد مركب من جميع المواقف البينية. و في هذا السياق يجدر

المحلية في الهند مثل الهندوية و البنجابية و البنغالية و المراثية إلى النشاط اللغوي الذي قام به الصوفية المسلمون والهندوس على السواء. وكانوا مرتفعين عن التعصب اللغوي، لأنهم كانوا يعتبرون اللغات وسائل متنوعة للاتصال بالناس، و لتقريب بعضهم من بعض. و كان الأمير خسرو يفتخر بتعلمه لغات الهند المختلفة حيث يقول معلنا في بيت له بالفارسية:

من بزبانهای کساں یثیری کرده ام از طبع شامازگری

"قد حصلت على كفاءة في عدة اللغات (الهندية)

لمقدرتي على تعلم اللغات". (نه سبهر ص ١٧٢)

و في الوقت نفسه تم اكتشاف الأساليب و الطرق المختلفة للنظام الروحي و تجربتها، إن الصوفية قد استعاروا أنظمة ضبط النفس و المراقبة و التركيز من اليوجيين الهندوس. إن تبادل وجهات النظر و الآراء بين اليوغيين و الصوفيين الذي تم في مجالس الشيخ فريد بابا و الشيخ نظام الدين أوليا، قد أدى إلى اتخاذ الأساليب و الطرق المماثلة الخاصة بالتزامن العاطفي و النظام الروحي.

و كان التفريق بين الشريف و الرنيل الذي كانت الطبقة الحاكمة تمسك به بالنواجذ و الذي تراه مفصلاً في الفتاوى الجهاندارية للبرني كان شيئاً مذكلاً و علقماً و مريباً عند الصوفية. فبينوا عملياً العمل بمبدأ المساواة الاجتماعية في زواياهم و مجالسهم.

ينكر قول أبي سعيد أبي الخير بأن هناك طرقا بعدد الحصى تؤدي إلى الله، ولكنه ليست هناك طريقة أكثر تأثيرا من جلب السرور إلى قلب إنسان. ويخبرنا الأمير خسرو أن الشيخ نظام الدين أوليا كان يعتبر طبيب القلب لما كان يبذل من المحاولات لجلب السرور إلى القلب البشري. التسلية مع المواساة تارة وسد الحوائج المادية أحيانا، ولكن في معظم الأحيان ارتقاء الرغبات وتنسيق الطموحات من جيد هي التي تحل المشاكل الخاصة بالمحن الإنسانية. كان حسن صديقا للأمير خسرو، وكان لم يتسلم راتبه منذ عدة شهور، ولذلك حزن وتضايق، فنكر مشكلته للشيخ نظام الدين الذي سرد له الحكاية التالية:

كان هناك براهمي ثري. و غرمه حاكم المدينة و صادر جميع عقاراته
فاوصله إلى الفقر المنقح....

و التقى يوما بصديق له فسأله الصديق: "كيف حالك؟" فأجاب
البراهمي: "بخير و سرور".

فقال الصديق: كيف تكون سعيدا و مسرورا و قد أخذ منك كل شيء،
فأجاب البراهمي:

ما زال زناري معي".

فزال حزنه بسماع هذه الحكاية.

و لم يكن نشر الأفكار الصوفية للحب الإلهي و الإخاء العالمي ممكنا
بغير بناء الجسور اللغوية و الاجتماعية لإقامة صلات مع الناس. و قد فتح
الصوفية أبواب زواياهم و مجالسهم على مصراعيها للناس من أصحاب
الطبقات و الحيوانات المختلفة. و يرجع الفضل كثيرا في تطوير اللغات

و هو الذي يدفع لي الراتب، لما ذا لا يجب علي الوقوف امامه؟" لم يقتنع ضميره بذلك، وقال: "أنت عالم و هو جاهل، و أنت حر و هو عبد، و أنت صالح و هو طالح". لم يستطع حامد أن يصل إلى حل مع ضميره، (وعرف) أن التنازل عن عزة النفس للحصول على دراهم معدودة لم يكن الصفقة الرابحة، فترك خمة طغرل، و قضى بقية حياته في مجلس الشيخ فريد الدين غانج شكر في "أجودهن". و ثار طغرل فيما بعد على سيده في "لكهنوتي" و لكنه لم يستطع أن يحصل على الحرية التي كان يتوق إليها، و على عكس ذلك كانت ثورة ضمير حامد هي التي أطلقتته من ربة النظام الاجتماعي بأسره.

رفض الصوفية جميع تصورات التمييز الاجتماعي و العنصري. و جاء في "فوائد الفؤاد": "إن صوفيا لايعترف بالرق". و كان المعلمون الصوفية يستنكرون حتى التعبير الأخف عن التفوق المزعوم أو المفهوم ضمنا من جهة أي تلميذ لهم. و طرد الشيخ نظام الدين أوليا واحدا من أكبر تلاميذه هو مولانا برهان الدين غريب، عندما عرف الشيخ أنه كان يجلس بطريقة متغطسة متكئا على وسادة حينما كان يقوم بالإشراف على إعداد الطعام في المطعم العام (لانفار خانه). و رفضوا كليا فكرة التنجس الجسدي بلمس أي إنسان كان، و هناك أمثلة أكل الصوفية الطعام مع المنبوين. و كان الشيخ نصير الدين تشراغ لاهي الذي لم يتردد في الاختلاط حتى بالمجنومين.

و هذا الشعور بالإنسانية قد ساعدت الصوفية المسلمين في فهم الهند و الطبع الاساسي لمجتمعها المركب. و لم تكن الهند عندهم

و في الواقع أن القصر و الزاوية في القرون الوسطى كانا يعبران عن رمزين منفصلين يتمثلان في طريقتين متضادين كلياً للتوصل إلى الحياة. من حيث الحدود السياسية لسلطنة لاهي لم تكن الزوايا تشكل جزءاً من هذه الإمبراطورية. كان يستقبل فيها مسكين معتم على الطريقة التي كان يستقبل فيها سلطان لاهي. و يوضح حادث منكور في "فوائد الفؤاد" هذا الموقف بطريقة جلية. و هو أنه زار حاكم صوفياً كان مشغولاً بترقيع خرخته برقععات من الثوب البالي الملقى على رجليه، تقدم إليه الوزير المرافق له مسرعاً، و طلب منه ثلاث مرات أن يطوي رجليه، ولكنه تجاهل طلبه، و عندما اقترب الحاكم منه توجه الصوفي إلى الوزير و قال: "انظر هنا! قد ضمت يدي فلذلك أستطيع أن أمد رجلي". إن الصوفية بموقف عدم الاكتراث الرائع تجاه الحكام قد سجلوا مخالفتهم و كراهيتهم للأفكار الضيقة للطبقات الحاكمة. عندما كانت البلاد تنوي بقطع السيف و السلاح التركي، قام جو الزوايا بدور فعال كمصلح للجنود السياسي، و قد بقوا في أكوأخهم المتداعية هادئين مطمئنين يلتقون الدروس في حب الإنسان و المساواة بينما كانت جنود السلاطين تطلب حل المشكلات بالسيف و النيران. و يكفي هنا مثال واحد لإبراز موقف الطبقة الحاكمة الذي كان يثير ضمير أشخاص معينين للفرع إلى الزوايا لبناء شخصياتهم المهشمة. كان حامد في خدمة ملك طغرل، أحد المماليك النجباء للسلطان بلبن، استيقظ ضميره حينما كان يقف في يوم من الأيام أمام سيده فسأله: "ياحامد! لما ذا تقف أمام هذا الرجل؟" حاول حامد أن يهدئ و خز الضمير فقال: "لماذا لا أقف أمامه؟ أنا خادمه و هو سيدي،

الجو السائد في دلهي بعد وفاة بلبن وقبل استيلاء علاء الدين الخلجي على الحكم. و عمل الصوفية بالثقل الموازن في استبقاء الانسجام الأخلاقي في مجتمع القرون الوسطى. و كانوا يعتقدون أن بناء قاعدة ثابتة للعلاقة الإنسانية لا يمكن إلا بإسداء الخير و الإحسان إلى الجميع، و كانوا يقولون إن علاقة المرء بغيره يمكن أن تكون على أحد الأنواع الثلاثة التالية:

(أ) لا يكون خيرا و لا شرا للغير، و هذا ما يحدث في عالم الجماد.

(ب) يمكن أن يكون خيرا للغير، لا شرا له، و هذا أيضا لا يكفي.

(ج) يجب على المرء أن يكون خيرا للغير، و لو كان الغير لا يجازيه إلا

بالشر، و يجب عليه أن لا يتردد في إسداء الخير إلى المسئ إليه (فوائد الفؤاد ص ٩١).

و السلوك الذي يتوقع من الصوفي أن يتبعه حسب رأي الشيخ

نظام الدين هو المعاقبة و الانتقام من قوانين عالم الحيوان. "إذا وضع

أحد شوكة في طريقي، و أنا كذلك وضعت شوكة في طريقه فسوف تعم

الأشواك في جميع الأمكنة (فوائد الفؤاد ص ٨٧). إذا جوزي الشر بالخير

فإن ذلك سيمنع الاشتباك و التوتر و يخلق الجو الملائم السليم في

المجتمع. لا تكظم الغيظ، و اصفح عن الجاني لأن الكظم يؤدي إلى

التعقيدات النفسية، و اصفح يقضي على جميع مثل هذه التوترات".

و قد اعتقدوا أن القضاء على الجريمة لا يمكن بقوانين العقاب

و القصاص. إنما يجب عمله هو ليس العقاب، بل الإقناع و فهم المصادر

و المخابئ التي تلجا إليها الجريمة و يتم ذلك بالتعاطف، و العزم على

القضاء على هذه الملاجئ عن طريق الصبر و المثابرة، و فهم مشاكل

دار حرب، و لا دار إسلام، بل كانت أرض الله ذات هويات متنوعة و مخازن للحكمة، أرضاً مشى عليها الإنسان الأول آدم و زوجته حواء أول ما مشيا، و دفن فيها شيث و أيوب من الانبياء، و قال السيد جلال الدين البخاري مخدوم جهانيان مرة:

چندین نوع نعمت با و الوان رنگ با بنی آدم و کنوز حکمت با که مخصوص
بزمین هندوستان است در بحر ویر جهان نیست

"هذه انعم الله الوافرة، و مثل هذا التنوع البشري و كنوز المعرفة التي اختصت بها الهند، لا يمكن ان نجدها في اي مكان آخر من العالم كله".

(سراج الهداية)

ما الذي يسبب تفكك المجتمع، و ما الذي يضمن توافر خيره؟ كانوا يعتقدون أن انشقاقا في داخل روح البشر يؤدي إلى مأساة التفكك الاجتماعي. و الطريق الوحيد لمنعه هو نوعية الاستجابة الاخلاقية في الإنسان. إن الشخصية المستقلة خلقيا و المتكاملة روحيا تكون حاجزا مؤثرا ضد النزعات الانقسامية. و يمثل هذه الشخصية وحدها يمكن استبقاء الانسجام الخلقى لمجتمع ما و استرداده.

مع قيام الحكم التركي في الهند حدثت ثورة في طبيعة المدن و الحياة الحضرية، و بالطبع تفاقمت الشرور و جاءت المساوي مع هذا النوع من التطور الثقافي. تعطي القارئ النظرة السريعة في صفحات "قران السعدين" للامير خسرو و "تاريخ فيروز شاهي" للبرني فكرة عن

"أنين أكبري". قد أثرت الطرق الجشئية و السهروردية و القادرية و الشطارية و الفردوسية و النقشبندية تأثيرا عميقا في الحياة الدينية و الاجتماعية للبلاد.

اتبعت الطرق الصوفية في الهند أساليب مختلفة للانتشار و التوسع. بقيت الطريقة الجشئية أكثر الطرق الروحية رواجاً مقتصرة على مناطق الحدود الهندية. و مرت الطريقة النقشبندية بعملية التجديد و البعث على يد الشيخ أحمد السرهندي مجدد الألف الثاني، ثم تابعت طريقها إلى أفغانستان و العراق و سوريا و تركيا. و لا يمكن إنكار تأثيره الاجتماعي و الروحي في حياة شعوب هذه البلدان (انظر نظامي The Naqshbandiyyah Order في Islamic Sprituality نيو يورك ١٩٩١ ج ٢ ص ١٧٦ - ١٨٨). و ذهب الطريقة الشطارية إلى إندونيسيا و أسست مركزها هناك.

إن تحليل المادة الأيولوجية الخاصة بالطرق تزودنا بالمظاهر الاجتماعية الممتعة. صنعت فكرة وحدة الوجود التي هي جوهر أعمال ابن عربي و الرومي جسورا فكرية للونام مع الفكر الهندوسي الأعلى الموجود في الأوبانيشادات. وقد أشار مولانا أبو الكلام آزاد حقا إلى أنه الشرح الأقدم لفلسفة وحدة الوجود (غبار خاطر ص ١٢٠). و يوضح الأمير خسرو في بيته الفكرة الصوفية لعصره عندما يقول:

نیت ہنود ارچہ کہ دیندار چوما ہست بسی جای باقرار چوما

ولوان الهندوسي ليس بمؤمن مثلنا

لكنه مع ذلك يؤمن بأشياء كثيرة نؤمن بها

صاحبها بالمواساة. و الشرط الاول لتحقيق ذلك هو كره الخنب و ليس أن يكره المنذب الذي بدأ ينفز المنذب قد أغلق الأبواب لإصلاحه للأبد.

استخدام القوة يهول مشاكل الإنسان و يكبرها. يؤدي حب السلام و اللاعنف إلى إيقاض ضمير المعتدي. و اللاعنف لايعني الاستسلام للقوي، بل هو تعبير عن العزم على إخلاص الإنسان لمبادئه و الالتزام بها بشجاعة مواجهها جميع المحن و النكبات التي تقف في هذا السبيل. رفض الشيخ نصير الدين شراغ (سراج) دهلي المغادرة إلى ديواغري بأمر محمد بن تغلق و تحمل بالهدوء و الصمت جميع أنواع التعذيب التي تعرض لها جسمه النحيف، الجسم الذي كان قد نحف من قبل بكثرة العبادة و الاستغفار. و قد تجاوز محمد بن تغلق حدود الحكم في القرون الوسطى عندما طلب نقل زاويته من مكان عهد به إليه بالولاية شيخه الروحي المرحوم. احتج الشيخ على ذلك و قال بأنه بالرغم من التعرض للتعذيب فلن يخضع لهذا الأمر. ليس هناك أي تعليق على روح الإمبريالية الخلجية أفضل من البيت التالي الذي قاله أمير خسرو في رثائه لعلاء الدين الخلجي:

چہ یاد گرفت آن کشور و شہر کز ان ندمند بیش از چہارگز بہر

(لماذا يتوجب الاستيلاء على هذا البلد و المدن، ولن تحصل منها على أكثر من أربعة أذرع.)

و قد نشأ عدد من الطرق الصوفية في آسيا الجنوبية عبر الأزمان. و قد أشار أبو الفضل إلى أربع عشرة طريقة من هذه الطرق في كتابه

الفيلسوف الألماني ريهل أن:

"الله هو الهدف الذي يجب على الإنسان أن يسعى إليه إذا

أراد أن يحتفظ بمنزلته الرفيعة". (Speeches ص ١٨١)

و هذه هي ضالة الصوفية المنشودة التي كانوا يريدون التقاطها.



خليق أحمد نظامي

و كان ميرزا مظهر جانجانان يعتبر الفيدياوات كالكتب المنزلة و فتح سبلا جديدة لتبادل وجهات النظر على المستوى العالي. تتميز رسالته المنكورة في "كلمات طبيبات" بروح التسامح و التفاهم و العالمية. يمر الطريق كما يرى الصوفية بأطوار مختلفة من الفعل و رد الفعل و التفاعل و التوازن في الهند و يشكل ذلك دراسة مشوقة في مجال الأبحاث في ماوراء الطبيعة و علم الوجود. كان بحر الحياة (الترجمة الفارسية لأمرية كوند) للشيوخ محمد غوث نواة لكتاب داراشكوه : "مجمع البحرين". كان الصوفية مهتمين بخلق النمج و التكامل العاطفي أكثر من اكتشاف التشابهات النظرية.

شملت الأبحاث المقجمة في الندوة جوانب مختلفة من ضبط السلوك الصوفي روحيا و اجتماعيا و خُلقيا و نظريا. و نوقش فيها تأثير الشيوخ الصوفية كالرومي و ابن عربي و غيرهما و أفكارهم، و وصفت مراحل التطور الروحاني (المقامات) و تم شرح الأعراف المختلفة مثل الفتوح و لانغار (الإطعام العام) كما تم اقتفاء آثار الصوفية في المجتمع الهندي في القرون الوسطى. و رأت الندوة في مظاهر التاريخ الديني الواسعة أن التقاليد الصوفية قد قامت بدور مهم في المناطق و المجتمعات ذات الظروف المذهبية المتنوعة و التوجهات البينية المختلفة. و بنت آسيا الجنوبية و آسيا الوسطى مناطق ذات مجتمعات تعددية و تقاليد بينية متنوعة. و كان النشاط الصوفي هو الذي محج المجتمعات في هذه المناطق. و كان الصوفية يتخيلون و يتصورون مجتمعا مجردا من التعصب و النزاع، مجتمعا يكون فيه شرف الإنسان بكونه إنسانا و تسود فيه القيم الخُلقية. يلاحظ مولانا آزاد مقتبسا

تعد رابعة البصرية من كبار الصوفية من الطبقة الأولى. كل من كتب عنها، كتب أنها خرجت ذات يوم من بيتها و في إحدى يديها ست فيها نار، و في الأخرى كوب من الماء، فسألها الناس: إلى أين ذاهبة أنت؟ " (فرغت):

أريد أن أحرق بهذه النار الجنة، و أريد أن أخدم بهذا الماء جهنم، لتفنى الاثنتان، ثم يعبد الناس الله من أجله، و ليس طمعا في الجنة أو خوفا من النار".

مولانا أبو الكلام آزاد

غبار خاطر

المكتوب المؤرخ ٥/ديسمبر ١٩٤٣

سجن قلعة أحمد نغار

التصوف:
التاريخ و الفلسفة

الفيدانتا و التصوف:

دراسة مقارنة

ب. ن. باندي

(1)

يرجع التصوف الفيدانتي (Vedantik Mysticism) في أصوله إلى الأوبانيشادات (Upanishads). و الأوبانيشادات هي أقوال الرجال و النساء الذين وقفوا حياتهم و انشغلوا في متابعة الحق الأعلى، و كانت الحكمة عندهم لا تعني العقل فقط بل الروح بأكملها، و لم تكن في الأفكار و النظريات التي تهتمهم، بل كان سلوكهم الشامل في الحياة كرهان أو مغامرة و كان النجاح ينحصر في فهم معنى و مصيرهما الإنسان و العالم. و آيات الأوبانيشادات مليئة بالانفعال المثير، و تستخدم كلمات توجد فيها الراحة و الفرج لتوتر الروح الشديد. و قال الحكيم سفيتاسفاتارا (Svetasvatara): إن الأوبانيشادات ألهمته عقوبته الذاتية و ببركة من الإله. و هي أحكام العرافين أو لتنبؤات الغيبية في حالة النشوة الإلهية.

و الصعوبات الواردة في الشروح التفسيرية في بنية الأوبانيشادات كثيرة هائلة. و لا يمكن أن ننفي أنها تعتمد على الفيداوات (Vedas)،

الابارية التجريبية، و هي معرفة التعبدية و الجانبية و الظاهرية، فبلغة كاشا الرائعة أن الخالق يجعل ثقوبا خارج الحقيقة، و من خلالها ينظر الإنسان إلى الخارج ليجد الحق. و عالم الأشكال هو تعبير عن الصفات التجريبية للكائن الأسمى. و تؤدي هذه الصفات إلى الأشكال التجريبية الظاهرية، و هكذا تعرف الظواهر بالظواهر.

أعضاؤنا الحسية و تجاربها، العقل و منطقته هي وسائل لاكتساب هذه المعرفة. و أساسها ازدواجية الفاعل المعروف و المفعول المعلوم. معلومات الحس التي عليها أساس المعرفة التجريبية تعطينا معرفة الدنيا الزائلة فقط و ليس معرفة الحياة السرمية، هذا يعني أنها تعطي معلومات عن غيرها و ليس عن نفسها، و معرفة عن الحجب و ليس عن سر ما يخفى وراءها. و مثل هذه المعرفة مجرد قضية كلمات و ماهي إلا مسميات. و تصطب هذه المعرفة أحاسيس الألم أو السرور، و كلاهما يؤدي إلى قلق الروح و عدم راحتها. و هي معرفة تخمينية و استطرادية، بل هي إعاقة في سبيل تحقيق الصدق و الصادق "ساتياسيا ساتيام" (Satyasya Satyam). و بعكس المعرفة العليا، فإن المعرفة العادية نسبيا في الواقع هي الجهالة "افيديا" (Avidya) و المعرفة الخاطئة أو الوهم "مايا" (Maya).

المعرفة البارية أو المعرفة العليا هي معرفة الحقيقة المطلقة و معرفة الحق في الواقع. و حصيلة الفيداوات هي حياة طويلة و السعادة في الأرض و منزل في الجنة بعد الموت. و مكافأة التضحية هي السعادة

و برغم ذلك تقول الأوبانيشادات موضحة أنها تتضمن فلسفة ماوراء الفكرة الفيديية، و تحتل المعرفة الفيديية في كثير من فقراتها درجة ثانية للحصول على أعلى أهداف الحياة إذاً لا نقول إنها مستعمدة القيمة. يعترف حكيم اسمه نارادا لسانات كومارا (Sanat Kumara) في "تشانودوغيا أوبانيشاد" (Chandogya Upanishad) بأنه قد درس رغ - فيدا (Rg-Veda)، ياجور- فيدا (Yajur-Veda)، ساما- فيدا (Sama-Veda)، اثارفا- فيدا (Atharva-Veda)، و العلوم الأخرى فأصبح من علماء الكتب المقدسة، ولكنه ر غم ذلك "لم يصبح عارفاً لاتمان (Atman). حتى أنني سمعت من مثلك أنه من عرف "اتمان" تغلب على المحنة و الحزن". و يعلمنا كاثا أوبانيشاد "أنه لا يكسب اتمان بالتعلم، و ليس بالنبوغ و معرفة الكتب الكثيرة". و في موندাকা أوبانيشاد قيل عن الفيدياوات الأربعة و العلوم المساعدة الستة بأنها علوم ثانوية و ضيعة لا يمكن بها معرفة الحياة السرميية.

رجع سفيتاكتيتو (Svetaketu) الذي أرسله والده أروني (Aruni) لدراسة الفيدياوات بعد اثني عشر عاما "مليئا بالعجب و الغطرسة و يعتبر نفسه من الحكماء"، و لكنه لم يستطع الرد على أسئلة والده عن الواحد، الموجود بذاته و بمعرفته يعرف كل شيء فيعلم الوالد إبنه، و يرشده في هذا الموضوع.

يصنّف الأوبانيشادات المعرفة في نوعين أولهما يسمى بارا (Para) (الأعلى) و يسمى الثاني أبارا (Apara) (الأدنى أو الأسفل). المعرفة

(ب)

تناقش الأوبانيشادات الوسائل التي يمكن بها تحقيق المعرفة العليا. ونهاية هذا المطاف هي معرفة البراهمان أو الأتمان. ولذلك يسمى هذا البراهما- فيديا (Brahma-Vidya) أو الأتمان - فيديا (Atma-Vidya). فالأتمان هو: "السرمدى الخالد المحجب بالحقيقة (المجربة)". و يأتي مغلفا في الاسم و الشكل. يذكر التائتيريا (Taittiriya) الأغلفة أو الحجب المادية و الوظائفية و الحيوية و العقلية و المنطقية. و فيها يكمن الأتمان الذي هو خالص السعادة و الهناء.

و الطريق إلى هذا الحرم الأعمق منورة بالمعرفة العليا، و ترشد طريق المعرفة العليا إلى حالة الوحدة و تحقق الذاتية و إلى التقاء الوجود و التفكير. يسأل مانترى أوبانيشاد (Maitri Upanishad) سالك هذا الطريق:

الذي يبقي في الشعور

غير معروف، وراء الإدراك

محفوظا بالسرية

في ذلك أعمل فكرك و وعيك

وسائل المعرفة الدنيا "أبارا وديا" (Apara Vidya) هي المحسوسات و العقل و السبب الاستطراي. و المعرفة العليا "بارا فيديا" (Para Vidya) هي بعكس العلم التجريبي، و وسيلة اكتسابها غير الأولى أعني تكتسب المعرفة العليا بكبت حركة أو نشاط الأحاسيس "برهادارانياكا (٣) (١ - ٥ - ٢٣)"، و بانقطاع التفكير التجريبي "هونداكا (٤) ٣ - ١ - ٨" (Mundaka).

و الفوز على الارض ورفقة الالهة في الآخرة. و هدف الاوبانيشادات هو النجاة من عبودية الرائل و الظاهر. مازال الإنسان يختار البقاء تحت الرائل المتصلف الخالى من الوعي و الشعور فيبقى بعيدا عن مركز وجوده السرمدى الدائم. و يظل لعبة بين أيدي الفراز و الرغبات و العواطف و الشهوات. مثله مثل سفينة تتمايل في الامواج في بحر هائج و ليس لها دفة و لا بوصلة. و ترشد الاوبانيشادات إلى مرفأ هدوء و مياه راتقة و ليس فيها ضربات الرياح و لا هزات امواج البحر. و ترى روح الإنسان المدركة ذاتها و المتألقة الغخمة بانوراما (Panorama) التغيير و الظهور الواثقة بنفسها المنسجمة: مركزا للنور. و يقارن عقل مثل هذا الشخص بلهب لمصباح لا يتأرجح بالرغم من هبوب الرياح حوله من الجهات الاربع. و رغبتة و دواعيه مستقيمة و متوازنة و ابتهاجات هذا العالم و الجنة لا تغريه كما لا تروعه الالام و الاحزان.

و فكرة عدم الارتباط هي غاية المعرفة. لا يمكن الوصول إلى هذه المعرفة بطرق عادية من الإحساس و الإدراك و التخيل. تشير الاوبانيشادات: إلى انه "لا يمكن لك أن تدرك مدرك الإدراك، و ليس بإمكانك أن تعرف عارف المعرفة" "برهادارانياكا(١)" 2-4-3 (Brhadaranyaka) ثم يوضح "تشانوغيا" 1-4-2-7 (Chandogya): "انن لا يرى شخص الآخر، و لا يسمع الآخر فهو مطلق و غير محدود، و إذا يرى و يسمع و يعرف الآخر فهو محدود و متناه. و المطلق غير المحدود خالد سرمدى و المحدود فان(٢).

الانا و العجب، و يكون قد تغلب على انفصالية النفس عن الغير، و يكون قد حل كافة الصراعات و قد حقق وحدة كل الوجود و أن ذاته ضمن الشخصيات الأخرى. و يجعل خير العالم غاية حياته لأنه يعرف طبيعة الذات الكوني، و يجعل جسمه و دماغه خادماً لإدراكه الأعلى. يعمل غير منحاز، و يقف نفسه للخيمة بغير مقابل و دماغه مستقيم و راسخ و يكون سيد ذاته و قد ربط جاشه، و لا يكثرث بالآلم و السرور. و هو يعيش و يتحرك في العالم مثل إوز أبيض لا يتلوث بتلوثات البحيرة التي يسبح فيها. قد اكتسب الحكمة و النعمة الالهية و الهدوء، يسكن للأبد في عالم ليس فيه ألم.

(ج)

تلهم روح الإستفسار الأوبانيشادية المفكرين الفيديانتيين ليسألوا أسئلة تتعلق بطبيعة من هو عرضة للتبدل و التغيير الذي لا يتوقف. يبدأ أوبانيشاد سفيتاسفاتارا بالأسئلة التالية: "ما هي العلة؟ (هل هي) براهمان (Brahman)؟ من أجل ماذا ولحنا؟ و بما نعيش؟ و على ما ذا تأسنا؟"

البحث عن الأساس و القوام "و هم تنشأ جميع الأشياء، و فيم تحل، و فيم تعيش، و بماذا تحقق لها وجوها. و قد رد على هذا الاستفسار بطرق عدة. أحيانا بأنه هو أحد العناصر: الماء، أو الهواء، أو النار، و أحيانا هو عمل حيوي مثل النفس "برانا" (Parana) التي تعتبر المبدأ الأول للعالم. و أحيانا يعتبر الخلق نشاطا لإله ذاتي - براجاباتي (Prajapati)، و يفسر ذلك بطريقة اعتقادية.

ويحتاج ذلك إلى اكتمال بعض الشروط التمهيديّة وضبط النفس. ومن الشروط التمهيديّة الإنعان لقانون دراسة دهارما (Dharma)، العبادة وبذل الصدقات والعمل التكفيري، ولكنه غير ضروري. ومن الشروط الأخرى التلمذة لمعلم يعرف الطرق و يقدر على خلق صفات معينة. ويوجد الأتمان في داخل الإنسان نفسه و الذي هو خالص السعادة، ويعرف بالهدوء، وتمالك النفس، و نكران الذات، و الصبر و رباطة الجأش و نقاء الجسم و الذهن.

و يعني ضبط النفس السيطرة الكاملة على الذهن و تركيز الفكر. و يحصل الإنسان عن طريق يوغا (Yoga) السيطرة الكاملة على الدماغ و يحقق وحدة الذات و الحقيقة المطلقة. يصف سفيتاسفاتارا أوبانيشاد هذه الممارسة و يوضح فلسفتها. و لهذه الممارسة قسمان. الأول يصف الرياضة البدنية - التحكم في الأنفاس "برانايااما" (Pranayama)، و التحكم في المحسوسات الذهنية "براتياهارا" (Pratyahara). و الثاني يرسم نظاما للرياضة النفسية، أعني منع الذهن و أفكاره التجريدية عن النشاط الخارجي "دهارانا" (Dharana)، و التأمل لأجل إدراك الحق المطلق "دهيانا" (Dhyana). و تؤدي هذه الخطوات إلى نوبان الفكر في الحقيقة المطلقة و إلى نوبان الفاعل في المفعول، و إلى تحقيق وحدة الروح الفردية و الروح العالمية "سامادهي" (Samadhi).

و الشخص الذي يصل هذه المرتبة من المعرفة العليا أو الإدراك الكوني يتجاوز حد الحزن و الشك و الخوف. و يكون قد قضى على خصائص

و بالحق ليس هناك أي عالم خارج الأتمان. و من هنا تأتي العبارات المعروفة: "هذه الحقيقة تلك" (ايتاد فاني تات Etad vai tat)، "تلك أنت" (تات تفاماسي Tat tvamasi)، "أنا براهما" (اهام براهاماسمي Aham Brahmasmi)، ما هي إلا مترادفات المأثور الصوفي: أنا الحق.

(د)

أكبر موضوعات الأوبانيشادات و أهمها دعوة الإنسان إلى مصيره الأعلى. يكون الإنسان منشغلا في عالم الزمن و الفضاء و العلة، ولكنه لم يخلق لذلك فقط، بل هو حامل ذات مطلقة تعلو عن طبيعة و أحوال العالم المتغير الزائل. و لذلك كل فرد مجبر و ملزم بصميم فطرته أن يجهد ليجد نفسه و يدرك بمحدوياته الذات الدائم الخالد الذي هو نفسه فعلا و حقيقة. لا تقدم الأوبانيشادات فلسفة محضة بل ترسم منهاجا عمليا للحياة و تبين الهدف المقصود مناله.

تبحث الأوبانيشادات عن الحق و تتابعها بالحجية. و هي لا تخرج احدا من نطاق هذا البحث لعقيته أو لطبقته أو لونه. و في الحقيقة ذلك ليس امتيازاً يمنح للبعض و يحرم منه البعض الآخر. معرفة الذات و الحق من حق جميع البشر و لا يمكن حرمان أحد من ذلك.

و الحياة حسب الأوبانيشادات حجة و الشخص حاج. و نقطة انطلاق الحاج هي الحالة الطبيعية، و الاعتقاد الراسخ و الإيمان القوي هما من لوازم الرحلة. و الفرصة لبلوغ القمة و الحصول على الجائزة

وفقا للتايترية فإن البراهمان هو الوجود والمعرفة والخلود، ومن هذه الذات حقا يحدث الفضاء، ومن الفضاء الهواء، ومن الهواء النار، ومن النار الماء، ومن الماء الأرض، ومن الأرض النبات، ومن النبات الاكل، ومن الاكل الإنسان "بروسا" (Purusa). وقد وضح أن بروسا أو الروح الفردية تكون مغطاة بخمسة اغلفة و أقصى الغلاف الباطني هو غلاف الغبطة والسعادة "انداماياكوسا" (Anandamayakosa)، وفي الخارج غلاف العقل والإدراك "فيجنانا" (Vijnana)، ثم يأتي غلاف الذهن "ماناس" (Manas)، ثم غلاف الحياة أو النفس "برانا" (Prana)، ثم أقصى الغلاف الخارجي أو غلاف المادية "أنا" (Anna). ويسكن الأتمان في داخل الاغلفة الخمسة.

في "موندাকা أوبانيشاد" يسأل أحد التلاميذ معلمه: "ما الذي في الإنسان يبقية ساهرا ويأخذه إلى النوم، و (به) يحلم ويتمتع بالسرور؟" والجواب أن ذلك كله أحوال الأتمان الذي يكون راسخا في الذات الاعلى "براماتمان" (Paramatman). الأتمان هو المبدأ الأول و هو موجود كليا في ذاته. ويوضح "ياجنافالكيا" (Yajnavalkya) لزوجته مايتريبي (Maitreyi) التي تشتاق إلى أن تعرف كيف يمكن لها الخلود والنوام: إن جميع ما في العالم وما في الأرض، والناس والقربات، حتى الآلهة لا تقدر قيمتها من أجل أنفسهم بل من أجل الأتمان، "يا مايتريبي! حقا الذات (الأتمان) هو الذي يجب أن يرى ويسمع وينعكس عليه ويفكر فيه. وحقا يمكن معرفة الذات برؤيته و سماعه والتأمل فيه وبتفهمه" (بهادارانياكا ١١ - ٤ - ٥).

وهكذا تعلم الأوبانيشادات بأنه بمعرفة الأتمان يعرف الكون،

(هـ)

صرح الفيلسوف الألماني شوبينهاور (Schopenhauer) بأنه ليس هناك شيء أنفع أو أسمي مثل الأوبنيكهات (Oupnekhat)، "و ذلك سلوان حياتي و سيكون سلوان موتي".

يستخدم شيلنج (Schelling) و مدرسته لغة مذهلة في شأن تعاليم الأوبانيشادات، و كتب كتاب ألمان رسائل فيها. و كان راجا رام موهن روى (Raja Ram Mohan Roy) أول من قام بترجمتها في الهند إلى الإنكليزية، ثم ترجمت على الفور إلى اللغات الأخرى في أوروبا. و نسخت الترجمة الفارسية لدارا شكوه أكثر من مرة، و لكنها طبعت أول مرة في سنة ١٩١٠ و ١٩١١ في جايبور، في ثلاثة مجلدات. و من الصعب الآن الحصول على أية نسخة من هذه الطبعة. و لنص دارا شكوه قيمة تاريخية، و فوق ذلك فإن له مميزات الخاصة. هو قدم هذا النص بمساعدة أكبر العلماء (الباندينين Pundits) البارعين آنذاك. و استعان في ترجمته نصوص قييمة ذات أهمية كبرى في إزالة الصعوبات و توضيح الفقرات الغامضة.

و لذلك انتشر حافظ ديني مستوحى من المصادر الهندوسية و كذلك الإسلامية في جميع أنحاء الهند فحشد الجماهير و ضمها إلى ديانة فوق الحواجز الطائفية و العقلية و الاجتماعية. و لهذه الإثارة في المجتمع الهندوسي مقابلها المتوازي في الطائفة الإسلامية. و قد رأينا أن التصوف قبل وصوله للهند استمد من ملامح الفيदानتا الرئيسة، فعلى سبيل المثال الوجدانية المطلقة. إذ أصبحت "الأدفايتا" (Advaita) الهننية وحدة الوجود المسلمة.

القيمة فوق ما يحلم به، هي للذين يملكون القلوب القوية و لا ينتابهم تعب. وهذه حالة انفراج من الشهوة و تحرر من الرغبة و حالة التنوير الذاتي التي تدوم فيها السعادة. و العملية الكاملة هي ضبط النفس طول الحياة في الامور التي ينشغل فيها كل إنسان، ألا و هي العقل و الرغبة و الإحساس. و هي تدريب الإرادة للتغلب على الرغبة الزائلة، أى التغلب على الشهوة المستعبدة، و هي متابعة العمل دون توقع الأجر و دون خوف من العقاب و بغير ارتباط بالألم و السرور.

يقول لنا برهادارانياكا، "لذلك الذي يعرفه (أي البراهمان) كما هو يصبح صامتا هادئا، متغلبا على نفسه، منقطعاً (في ذاته). صابرا و رابط الجأش، و يرى الذات المطلق في نفسه، بل يرى الجميع في الذات المطلق. لا يغلبه الشر بل هو يغلب كل الشر، و لا يؤثر الشر فيه بل هو الذي يستخدم كل الشر. يكون حرا من الشر و حرا من الفساد و حرا من الشك (فعند ذاك) يصبح عارفا بالبراهما".

ويعرف ضبط العقل و الذهن الذي يؤدي إلى هذه الحالة بـ"ياغا" (Yaga) (الاتحاد). و قد وصفت عناصره فيما سبق. و تدمج الحواس بوسائله في العقل و العقل في المعرفة، و المعرفة في الذات العظيمة، و الذات العظيمة في الذات المطلقة. "و يؤدي إلهام الذات المطلقة إلى التحرر من القيود و الحزن، و يتغلب بها على المرض و الشيخوخة و الموت". و في حالة الساماهي (الإنهماك) يزول شعور الانفصالية بين الفاعل و المفعول، و تأتي حالة نكران الذات. و ذلك هو الغاية العليا لفلسفة الأوبانيشادات.

ورحّب بزعماء هذه الجماعة في جميع أنحاء الهند، وانعكس في تعاليمهم التأثير الإسلامي جليا. وكان "كبير" (Kabir) من أكبر المصلحين البارزين في المناطق الناطقة باللغة الهندية. وكان مؤيدا قويا للعقيدة التعبدية المركزة على الإله المتعالي اللاذاتي. وكان من بين الذين يفضحون بلاخوف لومة الممارسات المناقطة وخاصة الخرافات بغض النظر عن أن تكون هذه الخرافات في المسلمين أو الهندوس. وكان مذهبه حب الله والإنسان. وكان يقبل كل ما رآه صحيحا في الهندوسية والإسلام. وكان هناك معلمون آخرون، يرون مثلما كان يرى "كبير" وقد أسسوا طرقهم في مختلف أنحاء البلاد.

وفي البنجاب أسس غورو ناناك (Guru Nanak) الديانة السيخية وقام تسعة من خلفائه بتطويرها وتنميتها. وكان آخرهم غورو غوفيند سينغ (Guru Govind Singh) الذي حولها إلى مهمة عسكرية.

وفي مهاراشترا كان نامديف (Namdeo)، و ايكناث (Eknath)، و توكارام (Tuka Ram)، و رامداس (Ramdas) من التقديسين البارزين الذين كانوا يعادون الوثنية ولم يعطوا أية أهمية للأعمال الخارجية من الدين مثل النذور والصيام والممارسات الدينية الأخرى وكذلك المزارات الحينية وغيرها. و عبدوا الفيتثال (Vithal)، الإله الواحد الذي منح الهدوء والسكينة. و عبدوا للخلاص من مكاييد العالم الخداع الكذاب. و نموا التمييز الطبقي، كما بحثوا عن أسس للتوافق بين عقائد الهندوسية والإسلام.

خلف البنغال تشايتانيا (Chaitanya) الذي كان متعبدا لكريشنا (Karishna)، و كان في الوقت نفسه يعارض النظام البراهاماني

يؤكد ابن عربي رائد الصوفية المسلمين أن الله واحد و العالم انعكاسه. الخلق عملية الفيضان و لها ثلاث مراحل: (ا) مرحلة الاحدية (ب) مرحلة الوحدة (ج) مرحلة الواحدية. و هذه التعددية تشرح نفسها في شكل الروح و المثال و الجسم.

للتصوف و الفيذانتا رياضة مشتركة بينهما. و تشمل تطهير النفس و التغلب على الشهوات و النزوات و تعبئة الذهن بالتفكير الكلي في الله، و التغلب على الأعمال الجسدية و التفاعلات الذهنية حتى ينتهي العالم العرضي إلى الوعي المذهل و حتى يفنى الإنسان (و هذا يسمى "نرفانا" (Nirvana) أي الفناء) من وجوده الظاهري و يتحد بالإله أو اللاهوت. و تقوم الروح منورة بنفسها و غير مضطربة بالرغبات و الخشية (٦).

(و)

و كان الصوفية يتمتعون باحترام رفيع بين الجماهير التي اتبعت تعاليمهم السانجة بحماس و تفاهم. و قد علقوا الأهمية على مقام الإنسان و عزته لأنهم رأوا أن على كل فرد أن يصل إلى هدفه الأعلى من الحياة البشرية بجهد نفسه. و رفضوا ادعاء القداسة الخاصة للكهنة، و للكتب (الكتب المقدسة للهندوس و المسلمين)، و للمعابد و المزارات و للشعائر و الطقوس الدينية، بل شجعوا تأسيس العلاقة المباشرة بين الله و الإنسان. و قامت هذه الحركة في القرن الخامس عشر و بقيت حتى القرن السابع عشر.

و صرحوا بالمساواة بين جميع المتعبدين و وضعوا الاعتقاد الحق فوق جميع الطقوس و الشعائر الدينية(٩). و يمكن أن تذكر هنا - كنموذج في هذا الصدد - أعمال الأدياريين (Adiyars): و هم قديسو Saiva (سايفا) و الألفاريين (Alvars): و هم قديسو Vaishnava (فايشنافا) من جنوب الهند خلال الفترة ما بين القرن الثامن و القرن الثاني عشر. و حدث في هذه الفترة بأن قديسي سايفا و فايشناوا من جنوب الهند حاولوا إشغال الناس من أجل ولانهم للبوذية (Budhism) و الجاينية (Jainsim) بعبادة "سيفا" (Siva) و "فيشنو" (Vishnu).

و طور متعبو "سيفا" و "فيشنو" الطقوس البهاكتية و ركز مبلغو الطقوس البهاكتية على الإله الذاتي، الإله الأوحد الأعلى الرحيم الذي يعتبر "الإذعان له و الحياة في نعمته طريقا لإكتساب الحياة اللاهوتية".

ظهرت طوائف كثيرة بسبب الصراع بين الإسلام و الهندوسية و حاولت التوفيق بينهما و لتقييم مجال مشترك لالتقاء متبعي المذهبين، يمكن فيه تجاهل الخلافات في الطقوس و الاعتقادات و ظواهر العقيدة. و فقل - "هافيل" (Havell) إن ظهور "كبير" و "ناناك" و "تشايتانيا" و "دامو" (Dadu) كان نتيجة لمثل هذا التطور. و فاز المصلحون بالمعتنقين من الهندوس و المسلمين بحرية إرادتهم و رفضوا تشدد القساوسة الهندوس و الشيوخ المسلمين على السواء. و الكبير بانث "Kabir Panth" (طائفة كبير) أمدت بحلقة وصل بين التصوف الهندوسي و الإسلامي. و كان "كبير" ضد الطائفية الضيقة و الظواهر الخارجية

للطقوس و الطبقية. وكان من بين تلاميذه "ثاكور هاريداس" مسلما. وذهبت الطوائف في البنغال إلى أبعد ما ذهب إليه "تشايتانيا" في نقدها الأورثوذكسية الهندوسية منها على سبيل المثال الكارتابهاجاس (Kartabhajas).

وكانت الفيراسايفاسية في لينجاياتس (Virasaivas of Lingayats) من منطقة كَنَدا (Kannada) طائفة برزت إلى حيز الوجود في القرن الثاني عشر للميلاد، و انتشرت سريعا في ميسور و المقاطعات التي تجاورها. و اعتقادهم في الإله الواحد الذي لا يمكن تمثيله بالتخيلات أو استرضاؤه بالتضحيات، و كذلك رفضوا الطبقية، و يظهر من هذا كله استقلالهم عن الطرق الدينية المحافظة. كما لم يوافقوا على (تقديم) التضحيات و الصيام و الأعياد و المزارات الدينية و لم يعترفوا بالامتيازات الحاصلة بالوراثة. و يعامل جميع منتمي الطائفة بدرجة متساوية كل من المنبوذ و الشريف (البراهمي)(٧).

و في أعماق الجنوب "السيددهاريون التاميليون (Tamil Siddhars) رفضوا نظرية التناسخ و حجية "الشاسترات" (Shastras). و تمسكوا بأن الله و الحب واحد و أرادوا أن يعيش الإنسان بسلام معترفا بالحب كالإله(٨).

و يتبين من اللليل المقنع و المسهب أن جميع المفكرين و مصلحي الأديان بين الهندوس من قديم الزمن أعلنوا وحدة الإله.

كان الأمر في البنغال. وقد أدى ذلك إلى ظهور و نمو ثقافة جديدة تسمى عامة بالثقافة البنغالية و التي تختلف في اعتبارات كثيرة عن النمط العام للثقافة الهندية الإسلامية في أنحاء البلاد الأخرى. أخذت اللغة البنغالية و آدابها تحت رعاية السلالتين الملكيتين الإلياس شاهية و الحسين شاهية صورة و أسلوبا مميزين. و ترجم الشعر الحماسي من السنسكريتية إلى البنغالية. و أخصب الشعراء المسلمون هذا الأدب بقرض المدائح و الأغاني الصوفية.

صارت اللغة البنغالية الحيثة التي نمت خارج نطاق "أبابهرامشا المفهية" (Magadhi Apabhramsha) لغة ذات مستوى عال في القرن الرابع عشر. و كانت البلاد خلال هذه الفترة تستيقظ بأسرها لقمم دينية جديدة و كان أساس هذه الحركة هو شمول وحدة الإله، و الاعتقاد بأنه يمكن إدراكه بالحب الوله. و ينظر الإله إلى كل واحد على السواء سواء كان براهميا أو تشاندالا. أنشأ السيد تشايتانيا حركة كريشنا بهاكتي. و ترعرعت الحركة الصوفية في البنغال على يد جلال الحين التبريزي. و كان من بين متبعي تشايتانيا عدد من المسلمين و كانوا هم فايشنوبيين و ساهموا بأعمال شعرية كثيرة (١١). و أنتج التفاعل بين التصوف و التشايتنيا أغاني باول (Baul) [١٦٢٥ - ١٦٧٥] (١٢) و كانت نتاجا للوحدة الهندوسية المسلمة. و كان ذلك حركة ضد الظاهرية في الهندوسية أو الإسلام و هدفت إلى كسر جميع الحواجز الظاهرية.

الدينية. و كان كبير المسلم بالولادة موحدا أساسا. و كان أولاً صوفيا ثم تلميذا متحمسا لراماناندا (Ramananda). كانت تعاليم "كبير" تصل إلى الأرواح المفكرة من الهندوس و المسلمين و التي كانت في الوقت نفسه تسبب سخط القساوسة الهندوس و الشيوخ المتعصبين.

و أول من اتبع "غورو ناناك" كان مسلما. و كان ناناك مثل كبير ينم عبادة الأوثان و التحيز للطبقية و تعدد الآلهة. و قرّبه هذا الاتجاه إلى الإسلام أكثر. و كان متأثرا بالتصوف و يثبت آدي غرانث (Adi Granth) أن أساس هذه الديانة هندي جوهريا. و مهمتها كان توحيد الديانتين الهندوسية و الإسلام. هي أخذت نبي الإسلام كقدوة له. و تعاليمها بينة جلية على هذه الحقيقة. يقول الدكتور تارا تشاند (Dr. Tara Chand): إن ناناك مدين للإسلام أكثر من الهندوسية. و لكننا نعرف جيدا بأن تلاميذه الهندوس و المسلمين وقعوا في مشادة حادة حول التصرف في جسده، فبعد موته شيد الهندوس له مزارا و المسلمون قبة (١٠).

و كان التأثير الثقافي الإسلامي لحكم المسلمين في الهند طوال القرون الستة واضحا و واسع النطاق بلا عك. و كان هذا التأثير الإسلامي المباشر جليا في مجالات الألب و الفن و العمارة و العادات و التقاليد و الأنماط العامة لذلك العصر.

و لم يقترب الهندوس و المسلمون بعضهم إلى البعض في أي مكان، و لم تكن هوية الطائفتين تعرف بثقافة إحداهما بالأخرى مثلما

"ماندوداري" (Mandodari) و بين يوسف و زليخا. و ينتهي أن الإنسان ينهض بحبه لشخص إلى حب الخلق بأسره و حب خالقه. و اكتشف مجلداً لأكبر شاه، و هو في مدح اللورد كريشنا.

لابد من الإشارة إلى حكام البنغال من عائلة الباثان مثل السلطان ناظر شاه (١٢٨٢-١٣٢٥)، و السلطان حسين شاه و تسامحهم الديني. و قد أعلنوا اللغة البنغالية لغة رسمية لحكومتهم. و تم بأمرهم ترجمة المهاياراتا و بهاغافاتا بورانا إلى اللغة البنغالية. و تعتبر أول ترجمة في هذه الأيام المبكرة (١٣). و أهدى الشاعر العظيم فيدياباتي أشعاره للسلطان ناصر الدين. و كان السلاطين من رعاة اللغة البنغالية و حاولوا إغناءها بطرق عدة. وفقاً لـ إس. آر. بهاتاتشاريا كان الشاه حسين من مناصري تارجاغييت (Tarja Geet) (١٤). و هذا النوع يعتبر من أول أنواع الشعر الصوفي البنغالي.

و كان الناس يتكلمون بأبابهرامشا الفجراتية حتى القرن الرابع عشر في غجرات. و لأن غجرات تقع على الحدود الغربية من الهند كان هناك اتصال مباشر بالشعبيين العربي و الفارسي. عرف كثير من الصوفية و النساك الفجراتيين، من بينهم الشيخ غنج العلم (١٣٩١) سيد برهم الدين (١٤١١) و الشيخ وجيه الدين الفجراتي يمكن لك أن تلاحظ المثل العليا للتصوف الفيديانتي في الأعمال الفجراتية مثل رامال تشاند (Ramal Chand) و كاث - دا- برابانده (Kath-Da- Prabandh).

و لكشمير و فارس تاريخ طويل للعلاقات بينهما حتى قبل أن تنمذج كشمير سياسياً بسلطنة دهلي. و كان التأثير الفارسي مباشراً. أحب

انت تتيه بغير قصد
 (بحثاً في) معبد، معبد، مسجد، مسجد
 يا معلمي
 ما هذا صداع
 (ايها) الاحمق، بينما تبكي، انظر إليّ

يُعتبر دولت قاضي من بين الصوفية المسلمين الذين يعرفون بمساهماتهم في تطوير البنغالية الحديثة غير جدال. وكذلك كان هناك "الأول" (Alaul) شاعر الأغاني الفايشافية الكثيرة. ولشعره المعروف بـ "بامافاتي" (Padmavati) سمعة طيبة. وقد ترجم إضافة إلى ذلك عددا كبيرا من الكتب الفارسية إلى البنغالية. ولأغانيه الباداولية الفايشناوية شعبية جدا في البنغال. وكان هناك شخص آخر يعرف باسم سيد سلطان و ألف إضافة إلى أغانيه الفايشافية كتباً في المذهب الإسلامي: "غيان برايب" (Gyan Pradeep)، و حضرة محمد تشاريت، و نبي بنغاش. و عد في كتابه "نبي بنغاش" (Nabi Bangash) كلا من "براهما" و "فيشنو" و "شيفا" و "شري كريشنا" من الأنبياء و أظهر لهم احتراماً بالغاً. و كتب محمد خان "موت الحسين" (١٦٤٥)، كما كتب حياة محمود "أنبياء بني" (Ambia Bani). و سيد مرتضى كان من الصف الأول في الأغاني الفايشافية. و كتب صابر خان "فيديا سوندار" (Vidya Sunder). و علي رضا معروف لكتبه غيان ساغار (Gyan Sagar)، و "ساراج كولوب" (Saraj Koloop) و "دهيان مالا" (Dhyan Mala). و قد وصف الحب بين "رادها" (Radha) و "كريشنا" (Krishna) و بين "رافان" (Ravan) و

كشكان نجر تليم را هرزال از غيب جان دكراس

(تاتي للنين قتلوا بخنجر التسليم)

كل لمحة حياة جديدة من عالم الغيب).

قبل أن تعرف أوروبا دراسة الديانات بطريقة علمية و غير متحيزة، سبقهم المسلمون بزمن طويل و ألف عديد من علمائهم في الدراسة المقارنة للأديان و عرضوا فيها موقفا عقلانيا مدهشا. و كان فيهم العالم الممتاز أبو ريحان البيروني الذي ألف نسا شاملا في الديانة و الفلسفة الهندوسيتين في وقت مبكر مثل القرن الحادي عشر (١٥).

و في القرون الوسطى عانى المسلمون كثيرا للحصول على معلومات عن الآداب الدينية الهندوسية. و ترجموا جميع النصوص المهمة تقريبا إلى اللغة الفارسية: الفيدياوات و الأوبانيشادات و المهابهاراتا و الرامايان و الدهارما شاستارا و البورانات و اليوغافاسيستا و اليوغاساستارا و الفيديانتا وغيرها (١٦).

و من بين الكتاب المتأخرين كان مظهر جانجانان (و لد ١٦٩٩). كتب مظهر حول عبادة الأوثان عند الهندوس:

"العملية مثل الذكر: الشعائر التأملية التي توصف للصوفية

المسلمين (١٧)".

"و منهم محمود الشبستري (١٣١٧ م) مؤلف "كلشن راز" المعروف، و هو يوضح لدى كتابته حول موضوع عبادة الأصنام الفروق و التشابهات بينها و بين الإسلام:

الصوفية اللفة الكشميرية و اغنوها بالفلسفة الصوفية الرومانسية.
وكان محمود غني و خواجه حبيب الله النوشغروي و نور الدين من أشهر
الصوفية في أيامهم. يقول الشيخ نور الدين في رباعي بالكشميرية:

لا تستسلم أمام أقواسه [أي لا تنزعج من

المصائب التي قدرها الله لك، بل تحملها

بصبر و أناة]

لا تدر رأسك إذا جرحت بـ طعنة سيفه.

اقبل طوعا كافة الكوارث التي

ارسلها إليك.

عند ذلك تصبح كريماً في هذا

العالم و في الآخرة.

(ز)

و الموسيقى ميدان آخر ساهم فيه النساك بسخاء. و قد عرفوا أن
الموسيقى أيضا مثل الشعر ينشط الإحساس بحالة الوجد و الجنب التي
هي ضرورية للوحدة مع الله. أجازت الطريقتان الجشتية و القادرية سماع
الإيقاعات الموسيقية التي تقوي تأثير الشعر. و هو يمكن اتباعهم من
الاندفاع في حالة النشوة التي تسمى الحال. و يمكن أن يقدر تأثير السماع
بهذه الحقيقة بان العديد من الصوفية عانقوا الموت أثناء سماعهم لأبيات
معينة أثرت في قلوبهم بشدة. يقال إن خواجه بختيار الكعكي لفظ أنفاسه
الآخيرة أثناء استماعه الأبيات التالية:

(ح)

وتجاوزت روح البهاكتي عبر البلاد من أناها إلى أقصاها. يشير بريياداس (Priyadas) في بهاكتيراسابودهيني (Bhaktirasabodhini):

"كانت شجرة بهاكتي يوما في مراحل النمو... و الآن صعبت إلى السماء وانتشر مجدها على وجه الأرض... وكانت ضعيفة ذات مرة. ولكنها الآن ترد بسهولة فيلة الشهوات وتغلبها" (٢٠).

و كانت مبادئ السلوك و الممارسات الصوفية قد تطورت في مدارس بهاكتي. و فيها تم توضيح و شرح التمييز بين مراحل التقدم نحو الاتحاد مع الإله و العواطف التي تصطحبها، و الأسباب التي تثير و تزين الأحوال العاطفية و الأوضاع النفسية التي تتلوها.

و يعني التذريب في النسك و الورع عبادة الأحد الذي يستحق العبادة، و النعم على الذنوب، و الشك في جميع الأشياء غير ذات الأحد، و الاحتفال بمحبه، و التعايش من أجله، و رد كل شيء إليه، و التسليم لرغبته، و رؤيته في جميع الأشياء. و التخلي عن الغضب و الحسد و الجشع و الأفكار الرذيلة (٢١).

و تقابل هذه الأحوال و الأحداث العاطفية بما يعلّمه الصوفية المسلمون من "الحال و المقام" (أي أحوال النشوة و مراحل الطرب). و على سبيل المثال يعدّ أبو نصر السراج مؤلف أقدم نصوص في التصوف المراحل السبع، و هي كما يلي:

"الصنم مظهر الحب و الوحدة في هذا العالم و لبس الزنار صدق العزيمة في الخسمة. لانه يوجد المعتقدون و غير المعتقدين، فوحدة الإله جوهر عبادة الأوثان. و لان الأشياء تعبير عن الوجود فلذلك لابد من أن يكون على الأقل احدهما الوثن. إذا عرف المسلم ما هو الوثن لأدرك أن الدين في الوثنية. و إذا عرف عابد الصنم (حقيقة) الصنم لم يضل في العقيدة. و الأخير لم ير في الصنم شيئا إلا الخلق الخارجي، فيصبح لهذا السبب كافرا في عين القانون. و إذا لم تستطع أنت أيضا أن ترى أن الحقيقة كامنة في الصنم فتكون أيضا غير عارف كالمسلم وفقا للقانون(١٨)".

نشأ التصوف الإسلامي و نما في منطقتين من العالم الإسلامي، و هما خراسان القديمة و بلاد ما بين النهرين. و كان الباحثون عن الحق و الهداية في كلتا المنطقتين على صلة قوية بالصوفية الهنود. و كانت الأديرة البوذية و المعابد الهندوسية منتشرة في جميع أنحاء خراسان أيام فتحها المسلمون، كما شهد هيون تسيانغ(Hiuen Tsiang) الذي مرّ من هذه الأراضي قبل سبعين سنة فقط من الفتح الإسلامي. و كانت دمشق و بغداد مركزين للعلم و كان العلماء الهنود يدرّسون فيهما العلوم الهندية، كما كان النساك (اليوغيون) يناقشون العلماء المسلمين. و أصبح البراموكهيون "Pramukhas" (البرامكة) من نانا فيهارا(Nava Vihara) في ماوراء النهر رؤساء الوزراء في الخلافة العباسية، و دعوا الأطباء و الفلكيين و العلماء الهنود إلى بغداد و شجعوا ترجمة الرسائل السنسكريتية إلى العربية. و هكذا دخلت فلسفة وحدة الوجود و النظام العملي ليوغا في الأوساط الصوفية في الشرق الأوسط (١٩).

الفوا نصوصهم الدينية بالسنسكريتية، و مبلغي البهاكتي الفايشنافيتية من مدرستي راما و كريشنا الذين جنبوا نوي العقول المحافظة من بين عامة الناس، كانت هناك طائفة ثالثة من الصوفية الذين استخدموا لغة الشعب لتبليغ عقائدهم الأساسية. و تمثل حركتهم رغبة و إلحاح الجماهير الخاملة في رفعهم و النهوض بهم. و اضهد بعضهم من قبل الحكومة و استهدف الآخرون بالاستهجان الاجتماعي. و لكنهم كانوا على مستوى عال من الاحترام و التقدير لدى الجماهير.

كانت حركة البهاكتي من القرون الوسطى التي بدأت في الجنوب و اجتاحت سائر مناطق الهند الشمالية خلال قرنين، أكثر من تأليه الجسم الإنساني، حيث اشتهى الآلهة الجسم لأنه كان الوحيد الذي يمكن عن طريقه تأسيس علاقة إنسانية بين الناس و الكائن المطلق. و فننت الفكرة كليا بأن الجسم هو إنتاج الذنب الأصلي، و ذلك لتورط الإنسان الكامل حسب طاقته في تقديم أنى و اظلم الجوانب من ذهنه له، للإله بطريقة أنه لم يستطع رفض هذا العرض:

و عندما يصبح الفضاء نفسه عاريا

فاين الكسوة التي

الخزي الكوني؟

و عندما تأخذ خيار الناس على الأرض

التي هي ملكك يا سيدي! وصمات

العالم

إذا فأين هي الصورة الحقيقية للفساد؟

- التوبة
- التقشف
- نكران الذات
- الفقر
- الصبر
- الثقة بالله
- الرضى

وينكر الاحوال النفسية العشر، وهي:

- المراقبة
- القرب من الله
- الحب
- الخوف
- الرجاء
- الرغبة الشديدة
- الالفة
- الهدوء
- الاستغراق في التأمل الروحي
- اليقين

بالإضافة إلى مؤسسي السامبرادايات (Sampradays) الرابع
 رامانانج (Ramanju) ومادهف (Madhva)
 وفيشنوسوامي (Vishnuswami) و نيمباديتيا (Nimbadiya) الذين

إذا أريد تقريب البشر بعضهم ببعض فهذا لا يمكن إلا على أساس التفاهم المتبادل وخاصة في أمور العقائد المبنئية، كما بَلَّغَ بذلك النساك من الصوفية. التفاهم الفلسفي لطبيعة الحقيقة الجوهرية و ممارسة الحب بغض النظر عن الفروق في الطبقة و العقيدة و المجتمع و الجنسية، هذه هي المسلمات الأساسية للتصوف.

يقول الرومي:

"بحب المعرفة تعرف الروح الحياة ماذايستفاد من النزاع الفارغ بين الهندوس و المسلمين و النصارى و العرب و الترك؟"

و يعطي شريما د بهاغوات (Shrimad Bhagwat) أيضا أهمية لهذه الوحدة الكاملة للحقيقة الكونية بالكلمات التالية:

"بطرق مختلفة وصف النساك الحكماء الحقائق الجوهرية نفسها التي لا تختلف و ليس هناك تضارب حقيقي بينها جميعًا، العلماء يعرفون الطريقة للتو فيق بينها هناك كلمات كثيرة و طرق عديدة عن طريقها حاول الحكيم تعليم حقيقة واحدة لجميع البشر كل طريق و كل كلمة صائقة في مكانها ليس هناك ثمة تضارب حقيقي بينها جميعها النساك الحكماء يرون و يقولون نفس الحقيقة، كل بطريقته".

و إذا قمنا بدراسة مقارنة بين الكتب المقدسة سنرى أن الحقائق الجوهرية واحدة في جميع الأحوال، تبدو بعض القصص و عدد لا بأس به من العبارات و الفقرات متشابهة بدرجة تؤدي إلى انطباع أن هذه الكتب قد نشأت من أصل واحد. تبدو كأنها فروع من جذع واحد، و كل منها في مكانه و وقته يقدم ظلاً ظليلاً للعديد من المسافرين المرهقين.

و كان ذلك في الحقيقة قفزة كبيرة من فكرة بوروشوتاما، البطل دهيروداتا البطل الذي يخاف منه، حتى الالهة. كذلك كان تصور للبطل الملحمي في ذلك الوقت المبكر أن الالهة كانت تخاف منه، ليس لشجاعته او قوته البدنية، بل من أجل عطفه القوي. الفضيلة العليا حسب يودهيشتهيرا بطل مهابهاراتا هي انريسانسيا (أي الحب و العطف لكل من العدو و الصديق على السواء). و أهمية البهاكتي هي أنها قفزت إلى الامام في معنى أنها تخصب الوضيع الأدنى ببذور رفعة الأرفع. و هي فوق مراتب الطوائف و الطبقات و العقائد و العمر و الإنجازات الشخصية. و ترك هذا الصدق أو الحقيقة السامية أن خلاص النفس النهائي ليس له مغزى إذا لم تستطع أن تختار بنفسك إزالة الظلام المحيط بالنفوس البشرية حواليك. و لقد لخصت قدوة الصوفي بطريقة جميلة في السطور التالية:

"جميع المدن لنا واحدة، كل الناس لنا اقارب، خير الحياة لا تأتي هدية من الآخرين، و لا الشر. الأم الإنسان و علاجها تأتي من الداخل. الموت ليس شيئا جيدا. و لا تهتز قلوبنا عندما تبو الحياة البهيجة مثل تيار مغر. و عندما نحزن او نتالم فنتحمل ذلك بالصبر و الجلد. و نعتبر حياتنا هذه التي تمدح كثيرا كطوب هس مندفع في مياه بعض مجاري المياه الجبلية".

و يصبح بحث الصوفي هذا مثلا شيفا في الآداب الصوفية للقرون الوسطى، و هذا البحث ليس مثلا سلبيا بل هو بحث عن الابتهاج في الحياة اليومية. حيث لا يبقى أي جزء من اليوم قليل النشاط، و لا يبقى نشاط لا يعتد به، و لا يكون ألم لا يمكن تحملها، و ليست لحظة لا يمكن الاستمتاع فيها، لأنه يصبح لكل شيء أهميته البالغة.

[و قولوا امنا بالذي انزل علينا و انزل اليكم، و الهنا و الهكم واحد، و نحن له مسلمون].

وفقا لما يقوله مولانا آزاد إن القرآن يؤكد لنا أن الإسلام ليس بدين جديد. و الله أنزله في سابق الأزمان على شعوب البلدان الأخرى عن طريق الأنبياء الذين أرسلوا إليهم. و لذلك فإن هذا الدين أبدي و غير قابل للتغيير. و قد وضح به على لسان الرسل كما جاء في عدة آي من القرآن. و هذا الدين عقيدة شاملة لجميع الناس في العالم، و الحق واحد و قائم إلى الأبد. و جاءت ضرورة إعادة وحيها على لسان محمد (صلى الله عليه وسلم) لأن الناس الذين أوحيت إليهم هذه العقيدة من قبل قد أفسوها. و قد انحرفوا عن حقيقة التوحيد، الحقيقة التي يجب اتباعها في الفكر و اللفظ و العمل و ليس بمجرد تكرار اللسان.

و يؤكد مولانا آزاد على أن القرآن - إضافة إلى هذا الدين - يرسم القوانين (الشريعة) و هي الجانب الخارجي من الدين، و هي تنظم سلوك الإنسان و توضح معايير العمل. و لكن القوانين تخص الزمن و المكان. و هي تختلف حسب الأوضاع الاجتماعية و الصلاحيات العقلية للإنسان. و لذلك يختار الناس في أمر الشعائر و العبادة طرقا مختلفة. و يوصي القرآن بأنه لا يجوز أن تكون هذه الأمور مجالا للجدال و النقاش. و يبين القرآن بجلاء أن الله جعل لكل طائفة و أمة قانونا و معيارا مختلفين. و إذا شاء الله جعل قانونا واحدا للجميع.

يقول القرن (٢٢):

[لا إكراه في الدين]. [لكم دينكم ولي دين].

و يقول القرن في احترام جميع الديانات :

[أما بالذي أنزل إلينا و أنزل إليكم، و إلها و إلهكم واحد و نحن له مسلمون] (العنكبوت/٤٦). و يقول القرآن في موضوع وحدة الديانات: [و الذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه]. [و إن من أمة إلا خلا فيها نذير]. [لا نفرق بين أحد منهم]. [أي بين الرسل] [و ما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون]. [و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم]. [و كذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى و من حولها]. [و لو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته].

يقول أبو الكلام آزاد إن الأهمية البارزة لهذا النص الجدير بالملاحظة هي أن الأمور الجوهرية مشتركة في جميع الديانات، و أن الحق عام و شامل و ليس ملكاً لأي شعب أو معلم (نبي)، و تختلف الأمور غير الجوهرية حسب اختلاف الزمن و المكان و الأوضاع. و إن الله أنزل مبادئ الحق هذه في الكتب المقدسة المختلفة، و بلغات مختلفة و على مختلف الأنبياء في مختلف الشعوب. فينصح القرآن نصيحة إيجابية:

[تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم].

[إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون].

و يعلم القرآن بان جميع الديانات يمكن معرفة ما حرف فيها مبدئيا عن اصلها الخالص. فالمطلوب من المسلمين أن يبديوا توقيرهم السوي لجميع الانبياء الذين جاؤوا قبل بعثة محمد، و لجميع الكتب التي نزلت قبل نزول القرآن. الإسلام يأتي للعالم بالسلام و ليس بالسيف. و يحرم الإسلام بوضوح استخدام القوة لنشر الدين و لا يسيغ الأذراء بأماكن العبادة لغير المسلمين".

العالم كما نرى اليوم على أبواب عصر جديد. هناك على صعيد تغاير غريب بين الفقر المرعب و العوز في دول العالم الثالث بسبب الإهمال و الامية و التخلف الكبير، و وفرة المواد، و الرخاء في الدول المتقدمة مع فقدان الإيمان بالأقار الإنسانية الجوهرية و ظهور السلاح الذري و انحلال الحياة العائلية و انهيار الأعراف الاجتماعية. و بما أن العلوم و التكنولوجيا تتقدم سريعا و نحن نسير إلى القرن الحادي و العشرين فالإنسانية قد مزقت بالنزاعات و قتلت و تمرّت بالحروب و فسدت رؤيتها بسُحْب عدم الثقة و الارتياح و البغض. و تقطع الإنسانية الحواجز الضيقة المتكلفة و الاصطناعية المكونة من الضيق في أفق التفكير و الطبقيّة و الطائفية و الأصولية الدينية. و يزداد الحصن المنيع الذي أقاموه منعة يوما بعد يوم. و بينما نتكلم نحن عن السلام و نزع السلاح النووي و عن تنظيم قمة عالمية واحدة تلو الأخرى، و فإننا في الوقت نفسه نستمر في تخزين الأسلحة النووية التي تستطيع تحويل الأرض الام المليئة بالنباتات و الحيوانات الجميلة إلى قبضة تراب في لمح البصر. و لأن الزمن و الفضاء الحاليين لم يسبق لهما مثيل، فيستطيع رجال اليوم و نساؤه بلا أي ريب أن يطيروا في السماء مثل الطيور و أن يسبحوا في البحر مثل

يقول مولانا زاده في تفسيره "ترجمان القرآن" :

"إن مبدأ الإيمان بالله (بين الله) أساساً، هو الأخوة ووحدة الجنس البشري وليس الخلاف والبعث. وجميع الأنبياء الذين ظهروا على الأرض قد لقنوا درساً واحداً وهو إن جميع البشر شعب واحد، وناصرهم جميعاً هو الله".

ويضيف قائلاً :

"شاء الله أن يثبت في ذهن كل واحد هذه الحقيقة، أن الخلافات في التفكير والعمل من الميزات القوية في الجنس البشري. وتوجد هذه الاختلافات في جميع اتجاهات الحياة البشرية بما فيها الدين. ولذلك لا يجوز اعتبار هذه الخلافات معالم أساسية لفحص الحق من الباطل".

ثم يقول :

"و السبيل للإيمان هو أن يقبل الحق من جميع الأنبياء ولا ينكر أي واحد منهم. وسبيل الكفر أن تجحد رسالة أحد منهم أو جميعهم".

ويقول زاده في حديث له مع عبد الرزاق المليح لباندي:

"لا يمكن أن يكون الحديث مصدراً للشريعة لجميع المجتمع البشري. القرآن مسؤول عن هداية العالم بأجمعه، ولكن القرآن يشمل عدداً زهيدا من القوانين. والسبب في ذلك أنه لا يمكن أن تطبق أية مجموعة من مجموعات القوانين على كافة أرجاء العالم لاختلاف الزمن والأوضاع. إن أية مجموعة من القوانين مثل هذه لا تكون مفيدة. ويتضح من ذلك لماذا منح إمام المسلمين حق تعطيل تنفيذ القوانين الثابتة من القرآن الكريم. و عدل أهل الحديث على سبيل المثال قانون الطلاق كما منعوا قطع يد السارق.

وصلت هنا مثل الينابيع المتدفقة
وكم منهم غمروا أنفسهم
في هذا المحيط
في هذه الأرض
جاء الأريون و غير الأريين
و الدرافييون و الصينيون
و الهون و الساكيون و الباثان و المغول
و فقتوا هويتهم في وجود واحد
جاؤوا عبر المضائق و الصحراوات
من بين المعارك الضارية و أنهار الدماء
جاؤوا مغنين أمجادهم
و فخورين و مرحين
ولكنهم أمجوا أخيرا أنفسهم فينا
ضجتهم و ضجيجهم
اندمجت في وجودنا

و تتجلى هذه الوحدة الجوهرية للهند في تركيب جميل من
الموسيقى و الرقص و المسرح و الرسم و الموضوعات الفلسفية و الأدبية
و يدل على البانوراما الهندية الغنية المتنوعة. حب البشر هو المفتاح
لإدراك الوحدة الجوهرية. و يلاحظ مولانا الرومي (جوهرة الشعراء
الصوفية) الوحدة نفسها في الإسلام مثل شاعر الأوبانيشادات، و بلفظه :

”أيها الحب! أنت الحافز الأكبر. أنت الدواء لجميع أمراض. أنت الصديق
الحقيقي و الفيلسوف و المرشد لروحي: أنت كالحكيم جالينوس. أنت العلاج

الاسماك، لكنهم أصبحوا لا يحسون بشقاء أقرب جيرانهم و حرمانهم و معاناتهم، و لا يرون حال البؤساء الأشقياء في المجتمع الذين هم عرضة للتمييز الاجتماعي و الاستغلال الاقتصادي. تترع السطور الابدية من اشافاسيوبانيشاد (Ishavasyopanishad) اذانهم و لكنها لا تصيب قلوبهم. ليس هناك ثمة شيء جيد في هذه السطور، بل هي استمرار لتراث غني و جزء لا يتجزأ من الثقافة و الفكر الشرقيين العتيقين. و هو (نحن أولاد الأرض الام) و هذه الفكرة مفتاح إلى فهم الوحدة الجوهرية و الاساسية للجنس البشري. و هي التي نادى بها بشدة الصوفية و النساك الحكماء مثل مولانا الرومي و الحلاج و سرمد و شمس تبريز و الجشتي و نظام الدين اولياء و بابا فريد و كبير و دادو و تشايتانيا و توكارام وغيرهم. و ضحى بعضهم بحياته من أجل رسالتهم جميعاً: رسالة الحب و الوحدة.

هذه الوحدة الجوهرية للبشر ترد صداها بعد سنوات كثيرة في
 قطعات الشاعر رابنداراتا طاغور العاطفية في السطور التالية:

انهض و أدرك

يا شعوري

على هذه الأرض المقدسة

على ضفة بحر الإنسانية العظيم

و هي الهند

و لا احد يعرف،

بتوصية و أمر من

كم من سيول الرجال و النساء

- ١٢- نذر ذاكر: (Brief history of Bangla Literature)
- ١٤- صلاح العيين في: كتاب نذر ذاكر
- ١٥- نذر ذاكر: (Brief History of Bangla Literature)
- ١٦- تارا تشاند: (The Hindu Muslim Problem) ص ٢٤ - ٢٥
- ١٧- المصدر نفسه: ص ٢٥
- ١٨- المصدر نفسه : ص ٣١
- ١٩- المصدر نفسه : ص ٣٧
- ٢٠- تارا تشاند: (Society and the State in the Mughal Period) ص: ٨٧
- ٢١- المصدر السابق ص ٩٠ - ٩١، و كذلك برياداس: (Bhakti Rasabodhini) ص: ٨٩
- ٢٢- نكرت ترجمة الآيات القرآنية من:

(Essential Unity of all Religions, by Dr. Bhagwandas, 1955
(Theosophical Publishing House, Madras, و من:

Basic Oneness of all Religions, Sir Syed Memorial lectures by B.N. Pande,
Monograph, published by Sir Syed Memorial (Society, Aligarh 1987) انتهى.

أو يقول المترجم : إن ترجمة الآيات الكريمة في المقالة الإنكليزية تبدو ترجمة توضيحية و يخلط بين تفسير معاني الآيات المختلفة، كما لم ترد فيها أية إشارة إلى رقم الآية أو اسم السورة، فلذلك وضعنا مقابلها بعض ما وجدنا من الآيات التي كانت قريبة من المعاني المذكورة في هذا المقال.



الترياق لخيالني و عجيبي. وقد عبد وجودي الغيدافات و معابد الهندوس، و أستا
البارسيين و قرآن المسلمين، و أناجيل النصارى و أتشكده (معبد النار) للبارسيين.
ليس لي إله آخر غير الحب".

و ذلك هو روح أو جوهر التصوف.

الملاحظات و المراجع:

- ١- برهادارانیکا، ٢، ٤٤٢
- ٢- تشاندوغيا، ١، ٧٢٤
- ٣- برهادارانیکا، ٢٣، ١٥٠
- ٤- مونداكا ٨، ٢١١
- ٥- برهادارانیکا ٥، ١١٤
- ٦- تارا تشاند: (Society and the State in the Mughal) Period, 1960 ص ٩٢
- ٧- المصدر نفسه ص ٩٢
- ٨- المصدر نفسه ص ٩٢
- ٩- جادوناث ساركار، (Hindu-Muslim relations in Mediaeval Bengal) ص ٤٩
- ١٠- تارا تشاند: كالمسابق ص ١٦٩
- ١١- انعام الحق: (Muslim Bangla Literature)
- ١٢- سور كومار سين: (Islami Bangla)

الفلسفة أو التصوف أو الدين قد طور كل منها نبراته و طرفه المتنوعة في مظهره التاريخي، ولكنها مع ذلك هي على بعد كبير من التجانس و التناسق في تعبيرها العلي. وليست الفلسفة كتحرك مفتوح إلا التفسير المتبادل للحقيقة، و من الصعب الوصول إلى نتيجة تكون قطعية. فكل جواب لسؤال يؤدي إلى سؤال آخر، و هكذا يجري تاريخ الفلسفة إلى الامام و بالرغم من أنه من المفروض أن تكون الفلسفة منطقية في هدفه إلا ان حدود العلة المحضة، أو حدود المنطقية تصبح جلية. و نقد "كانط" في الحقيقة محاولة للتقييم الذاتي بموجب الفلسفة، أما بالنسبة للتصوف، فنحن نكشف ارتباكاً كبيراً. و إذا كنا نعني بالتصوف الاعتراف بمصدر غير منطقي للمعرفة و الاتصال المباشر بالحقيقة عن طريق الإلهام، فإنه عليه أن يفسر تجاربها المزعومة في صورة تكون جلية. و هذا يعني أنه لا يستطيع أن يجعل نفسه جديراً بالتصديق بغير اللجوء إلى المقولات المنطقية، مهما تكن التجربة الأصلية تبدو غير صالحة للنطق أو غير قابلة للوصف.

إن أية محاولة لإلقاء الضوء على علاقة التصوف بالدين محفوفة بالمصاعب. فكل الأديان الكبرى لها بعد صوفي لا في تطورها التاريخي فقط بل حتى في جذورها الوجودية، حتى و لو رفض هذا البعد من قبل ممثلها. إن عالم اللاهوت البروتستانتي بولس تيلّيج (Paul Tillich) قد تحدث عن الدين كبعد عميق لتجربة الإنسان. نحن نستطيع أن نخطو خطوة إلى الامام و نؤكد أن علينا بالنسبة للدين كمظهر تاريخي أن نعمل

للمتصوفين الألمان الكبار في الماضي مثل إيكهارت (Eckhart)، و بوخيم (Boehme)، و قد التجأ شوبنهاور (Schopenhauer) إلى كتب الأوبانيشادات (Upanishads). و إذا رجعنا إلى العصر القديم من الفلسفة الإغريقية، نجد في أفلاطون ثم في أفلوطين أصولاً عميقة استلهم منها متصوفو جميع العصور. و في الأيام الأخيرة، يعترف طالب فطن للتصوف مثل وليام جيمس (William James) بصراحة بأهمية الصوفية، فقد كتب: "إنني أكرر من جديد أن وجود الحالات الصوفية تبطل نهائياً ادعاءات الحالات غير التصوفية بأنها هي المحرزة الحقيقية و النهائية لما يمكن أن نعتقد فيه" (١).

و عندما نحاول أن نفهم الدين مع علاقته بالتصوف، فلانجد جواباً واضحاً. إن الصوفية سواء المسلمين منهم أو المسيحيين ما زالوا موضع الشك منذ الأبد، فسميت آراؤهم في معظم الأحيان هرطقة. لقد تعرضوا للاضطهاد و اضطرب بعضهم أن يضحوا بحياتهم (في سبيل ذلك). و يفترض أن مخاوف و شكوك المتزمتين لم يكن لها أي أساس. و يمكن أنهم أصبحوا بتجاربهم الخيالية و قوتهم العاطفية، عرضة للأراء الكاذبة الخادعة، مهما بلغت مرتبتهم (و ما أرسلنا من قبلك من رسول و لا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته، و الله عليم حكيم) (القرآن ٥٢:٢٢). و كان الصوفية المسلمون على قدر كبير من النكاء حيث عَصَوْا على الشريعة بالنواجذ من أجل الحفاظ على السلامة المعنوية و لمنع النزعات المتناقضة التي هسنت التصوف في جميع العصور.

خلقت وحيدا) (القرآن ٧٤:١١)، على كل حال يمكن له ان يحاول على التغلب على شعور الوحدة هذا عن طريق التحول و التسلية، و لكن هذا الشعور لايمكن أن يفادره. إن برتراند رسل (Bertrand Russell) الارتياحي أو الشكوكي قد اندفع إلى حافة الدين لشعوره بالانفراد الذي لا يتحمل، ووجده ملجأ فيمايسميه طرب الحب و الجنس و نشوتهما، فيقول: "إن انفراد الروح البشرية أمر لا يطاق، و لا يمكن أن يؤثر فيه شيء غير الحب القوي الشبيد الذي يعلمه علماء الحيانات" و يقول مرة أخرى: أجد نفسي متوغلا في ضباب كثيف من الوحدة عاطفياً و عقليا التي لا أجد منها مخرجا(٢).

لنتوجه الآن من النظرات العامة إلى أسئلة معينة تخص هدفنا، فقد شهدت الأديان الثلاثة التي ترجع أصولها إلى النبي إبراهيم عليه السلام توترات و شكوكا بين الأصوليين النظريين و الفلسفة كملحقة عقلية. و قد واجه الفيلسوف اليهودي الكبير سبينوزا حرمانا كنسيا بسبب تصوره لله، مع أن الرومانسيين الألمان سموه بسخرية "سكران في الله" أو مجنوبا. و اتهم فلاسفة الإسلام بالضلال و الهرطقة لاستنتاجاتهم العقلية و كان يبدو منحرفة عن الأصول الدينية المقررة في مصير الإنسان، و كانت تبدو أن هذه الاستنتاجات قد أخذت بتأثير من الفكر الإغريقي. إن فهمهم للفلسفة، على كل حال، لم يتطور كالتعاليم الأرستاطاليسية المحضة بل إنه كان مبنيا على الأفلاطونية المحدثه. إن جهاد الغزالي في الحقيقة ليس ضد الفلسفة كعلم، و إنما ضد الاستنتاجات المعينة التي توصل إليها بعض الفلاسفة على أي حال إن

جيدا لتمييز البعد السطحي من بعده العميق الذي يكون عادة مستورا تحت منظره السطحي، وبناء على ذلك بإمكاننا أن نقول إن التصوف هو البعد العميق للدين، و هو يوجد في جميع الديانات العالمية. ثم يميز التصوف مرة أخرى نظريا و تجريبياً. إن النزاعات و التوترات تنمو عندما يحاول الصوفية أن يطوروها و يربطوها في نظام ثيوصوفي. إن إهداءاتهم النظرية تصبح مشتبهها فيها و ادعاؤهم في مصر المعرفة غير المنطقي و الذي يعبرون عنه بتعابير مختلفة مثل الحس و بصيرة النفس أو الإلهام في سياق الإسلام، و إنه يتميز تماماً عن الوحي النبوي. و بعض الفلاسفة رغم عدم موافقتهم الأساسية قد تفوهوا كلمات قريبة من التصوف بطريقة مخيفة. إن سبينوزا (spinoza) رغم أنه منطقي صميم، يلجأ أخيراً إلى الإلهام. و تتم فكرته عن الصفات الإلهية الأزلية - التي لا يمكن الاعتراف إلا بالإنثنتين منها فقط - عن الإدراك الصوفي أكثر من الفهم العقلي. و برغسون (Bergson)، هو الفيلسوف الأكثر ضجة في حملته العنيفة ضد العقلانية، فهو أيضاً لم يستطع أن يوضح الدلائل العقلية لمكافحة العقلانية و لرفض معقولية الفكر في فهم الحقيقة.

إن تقديرنا للشعور الصوفي يتطلب الفهم المناسب للجنور الوجودية للإنسان. يتميز الإنسان من المخلوقات الأخرى في شعوره بالوحدة. و قد تعودنا منذ أرسطو، على أن نعرف الإنسان بأنه حيوان اجتماعي، مع أنه هو الوحيد في أسلوبه الذي لا يشترك فيه حيوان آخر. و القرآن عارف بانفراده، و يصرح ذلك بوضوح عندما يعلن أن الإنسان مخلوق منفرد (نرني و من

إن الشخصيتين العملاقتين من بلادنا اللتين يعتقد أنهما قد مثلنا الإسلام بأحسن طريق، هما مولانا أبو الكلام آزاد و العلامة إقبال. إن التضارب الذي نحن بصدده يزول كلياً بأقوالهما المختلفة في التصوف. و منهما إقبال هو الذي عبر عن آرائه في الموضوع بصورة أكثر حرية في الشعر و بتصرف أو تحفظ فلسفي في محاضراته. و اتخذ من الرومي، الصوفي النقي مرشداً له و جعله وفقاً لتصوره و قمه تجسيداً لدينامية الإسلام. إن مركز نقد العلامة هو التمييز الذي يرسمه بين الشعور الصوفي و الوعي النبوي، و هو يكتب: إن الصوفي لا يرغب في العودة من سكينه التجربة الوحدوية، حتى أنه لما يعود كما يجب، فإن عودته لا تعني شيئاً كثيراً للسواد الأعظم من البشرية. إن عودة النبي تكون مبدعة، و هو يعود لإدخال نفسه في مجرى الزمن بهدف التغلب على قوى التاريخ، و نتيجة لذلك يخلق عالماً حديثاً من المثل العليا و القيم. و بالنسبة للمتصوف، فإن سكينه التجربة الوحدوية، تبدو و كأنها هي المرحلة الأخيرة، أما بالنسبة لنبي فهي وعي في داخله، و اني توضع في الحساب القوى النفسانية التي تهز العالم لتحويل العالم البشري كلياً (إلى عالم جيد) (٤). و لكن الطريقة التي يحاول إقبال بها تحديد الحد الفاصل بين الوعي النبوي و الشعور الصوفي، تبدو و كأن لها صلاحية محدودة. إن التصوف الذي يحرصنا في البعد الإسلامي، لم يكن كله تأملية النزعة على وجه التحديد. إن بعض الصوفية الذين كانوا يكرهون الاستجابة التأملية التجريبية، قد انشغلوا في النشاط السياسي حتى أنهم قادوا الثوران و بكلمات أخرى إن صدهم كان يجيش بفكرة الشفقة النبوية. مات نجم الدين الكبرى و هو يقاتل المنقول.

نقده جزء من الفلسفة أكثر مما يكون غيرها. و إذا أنه يحاول حض
 الفلسفة بطريقة فلسفية، فهذا يعني أنه يطور طريقة من الفكر الذي كان
 يريد أن يقضى عليه، و بعمله هذا قد أوجد الغزالي مكانا بارزاً له في تاريخ
 الفلسفة. أما بشأن علاقات الفلسفة بالتصوف فنحن لا نجد لها سلبية بأي
 حال. و يبدو أن أبا علي سينا قد راسل بصورة مركزة الصوفي البارز
 أباسعيد أبا الخير، ولكنه مع ذلك يعتبر قدوة للمذهب العقلي. و إن أعماله
 الأخيرة توضح اتجاهها صوفياً قوياً، فيلاحظ أبو سعيد أبو الخير: "ما
 يعرفه هو، أنا أراه"، و بكلمات أخرى: إن معرفة التصوف هي إدراك مباشر
 بغير توسط الفكر. و القصة الطريفة الأخرى التي وصلتنا هي حول
 اجتماع ابن رشد مع الشيخ الأكبر ابن عربي. و يظهر أن الفلسفة
 و التصوف قد تقاربا جدا في الفكر الإسلامي الذي تطور بعد الغزالي في
 إيران (٣).

و عندما نبحث عن علاقة التصوف بالدين في سياق الإسلام، نصادف
 نوعاً عجيباً من التناقض و التضارب، و ذلك منذ العصور القديمة و حتى
 الماضي القريب. لم يجد التصوف تأييداً في مذاهب علم الكلام الإسلامي
 التي كان لها نفوذ و تأثير، و وصفت التجارب الخيالية الصوفية بأنها
 تضليل من الشيطان. إذا كان الأمر كذلك، فإنه من الصعب أن نفهم التزام
 الصالحين الاتقياء بالتصوف. و بعضهم مع رسوخهم في الدين تميزوا
 بارتباطهم العميق بالتصوف، و قد قالوا كلمات نشأت من انجذابهم
 الصوفي العميق. و كان الخواجة عبد الله الأنصاري (١٠٠٦ : ١٠٨٨) واحداً
 منهم.

هناك محاولة لبناء نظام منطقي للتأمل و التفكير على أساس مثل هذه التجربة، فإنه يجب أن لا يشمل التصوف في داخل إقليم الفلسفة فقط، بل ينبغي أن يشكل جزءاً مهماً لها". إن إدراكه بالفلسفة يفتح بطريقة بليغة واضحة عن اعتقاده بأن كلاً من الفلسفة أو الدين أو التصوف لا يقوم في الهواء بل إنها قائمة على مفترق التيارات للتقاليد المتنوعة و إنه من واجب الأجيال التالية أن تستوعبها جميعاً بطريقة مبتكرة. و لجنوره الإسلامية، و إمامه بالاتجاهات الروحية الخاصة في تراهه الوطني، و احتزاسه من عواصف المعتقدات الآتية من الغرب، لابد من أن يجعله عاقداً العزم على أن يطور ماسماه نظرة شاملة واسعة الأفاق، و لو أن التزامه السياسي، و إنهماكه الشديد في الكفاح الوطني لم يسمح له أن يقدم منظورا فلسفيا متينا ثابتا تماما. إن وجهات آراء آزاد لا يمكن تحييدها حقيقة عن طريق أي من كتاباته، و لامتثلها مؤلفاته الأكثر علمية كما تمثل المؤلفات التي لا تلقى نفس الاهتمام، فإن لتفسيره "ترجمان القرآن" على سبيل المثال، مكانة علمية كبيرة، و يذكر دائما للدلالة على علم "آزاد" الراسخ و اهتمامه بتقييم الإسلام للعالم بطريقة تشبع حاجة مثقفي العصر الراهن و تقنعهم، و يرد على التحيزات الحبيثة بطريقة واضحة. و لكننا لو أردنا أن نكشف فيه عن علاقته بالتصوف فسوف نرجع بخفي حنين، فإن الهدف الرئيسي لهذا الكتاب هو توضيح معنى الإسلام للمثقفين في العصر الحديث، و لهذا الغرض لم يكن ممكنا أن يختار شيئا أفضل من توضيح فرضية القرآن أو رسالته و ذلك بتفسير سورة الفاتحة. و هذه السورة هي التي ظهر فيها الله بعلاقته بالكون. و اختيرت فيها من بين جميع صفاته صفة الرحمة، و تم

ومن الملاحظ أن إقبال يرمى بنظره في المحاضرة نفسها إلى المرحلة المتقدمة قليلا حيث يقول "إن نبيا يمكن أن يوصف بنوع من الشعور الصوفي الذي تنزع فيه التجربة الوجدانية إلى تجاوز الحدود، و تبحث عن فرص توجيه قوى الحياة الجماعية أو صياغتها من جديد". و الرومي - كما يفهم إقبال - و الذي يتخذه مرشدا له، يقف على مفترق طرق الوعي الصوفي و النبوي (٥).

و عند مولانا "أبو الكلام آزاد" نجد اتحاد اتجاهات التفكير التي تكون متضاربة في الظاهر، فإنه كان قبل كل شيء عالماً مسلماً، و كان عليه أن ينفذ متطلبات التقليد الثابت. و كان متحدثاً بلسان حزب سياسي مع تعهد علماني مئة في المئة، و إضافة إلى ذلك كانت له جنور في السلوك الصوفي، لم يستطع قمعها و لم يمكن لها أن تساعده إلا بطريقة سطحية أحيانا إن إدراك مولانا آزاد للتصوف بعلاقته بالفلسفة يمكن أن يرى بصورة جيدة في المقدمة المنيرة التي كتبها لكتاب " تاريخ الفلسفة: الشرقية و الغربية" (History of Philosophy: Eastern and Western) و الذي وضع هو خطته و طبعته حكومة الهند، فقد كتب في المقدمة: "يمكن أن نجد الفلسفة الهندية المبكرة في تصوف الاوبانيشادات (Upanishads) الجليلة و نغماتها العينية. و لا يجوز أن يقودنا هذا إلى الاستنتاج الخاطيء الذي تبناه زيلر (Zeller) و أردمان (Erdmann) بأن الفلسفة الهندية المبكرة يجب إخراجها من الفلسفة التجريبية أو العقلية. إنه من الصحيح أن التصوف طالما بقي تجربة فردية، فلانستطيع أن نعرضه لاختبار التحقيق التجريبي، ولكنه عندما تكون

بل لابد من المصالحة و قبول الحل حلبة. إن الانتقال من افتراض إلى آخر، لا ينفي الاثنين، بل يجعل لكل واحد منهما مكانا يستحقه.

إذا أردنا أن نكتشف الغطاء عن علاقة مولانا آزاد بالعقل أو الفكر الصوفي فعلينا أن نبحث عنها خارج حدود "الترجمان" و نتابع عن كثب عطفه و ميله إلى التصوف، أحيانا بوضوح و أحيانا بين السطور. القرآن: الكتاب المقدس العظيم الذي يبجله ككلام الله الملايين من الناس و تتخذة النفوس الصالحة للغاية وسيطا لهم، لا يمكن أن نتوقع أنه يفسر نفسه من وجهة نظر واحدة، و إنما يكشف خبايا نفسه بمزايا مختلفة لشتى المستويات من الإحساس (أي يجد كل واحد مبتغاه فيه، و يمكن تاويل آيه بطرق مختلفة حسب مايرى فيه الناظر). و إذا صح القول بأن للاب العلماني إنجازاً كبيراً فإن ذلك يصدق في شأن اب الكتب المقدسة. يقال إن الله هو الأول و الآخر و نور السماوات و الأرض، و هو الرقيب، يترك الأبصار و لا تتركه الأبصار، و له أسماء مختلفة، و لكنه مع ذلك يبقى غير مدرك، هو الذي تعالى عن كل مسمى، و يسبب التحرز العلمي العقيم كما يؤدي بالإنسان إلى الحيرة في ذاته. إن قول العلامة إقبال الصريح بأن القرآن يشدد على الأعمال أكثر من الأفكار، هذا حق، و لكنه ليس كل الحق. إن القرآن الكريم غني بالأمور الاستغراقية التأملية، و بعض أغراضها الأساسية لا تمت بصلة إلى العمل. إن الأهمية المكرسة للذكر، و الخطورة المعلقة بسر الليالي، و كذلك لعدد من النظريات مثل الأمانة، و الميثاق، و المعراج، سوابق صوفية و غير عقلية، و لا يمكن

تلطيف عدله برحمته، و الصراط المستقيم الذي أشير إليه، هو ليس بجديد، بل هو الطريق نفسه الذي سلكه سابقا المختارون من عباده. و جل اهتمامه و هدفه الرئيس هو إبراز حب الخير للجميع (Humanism) كما يمثله القرآن نفسه. فلجميع الاعمال العظيمة، وخاصة الدينية منها، طبقات مختلفة، و إلى جانب تياراتها الرئيسية التي يمكن رؤيتها على الفور، تكون التيارات الجانبية التي تكون دائما تحديات "للذين يفكرون مليا". و قد تجاهل مولانا آراد بجبية المعاني الإضافية الخاصة بالتصوف و القضايا الفلسفية و ركز على الأمور العملية، و كان محقا في ذلك. و قد وضح تماما نوع البشر الذي يريد القرآن تكوينه و الحياة التي يجب عليه أن يتبعها من الامتثال للمعروف و التحاشي عن المنكر. و لكنه عندما يأتي دور الأسئلة التي مازالت تقلق العقول المفكرة و تربكها، مثل التي تتعلق بطبيعة حرية البشر في ضوء القدرة الإلهية و أنواع البراهين التي تؤدي إلى فكرة (وجود) الله، و نوع الحياة التي يمكن تصورهما في البرزخ، فقد نوقشت بطريقة مسهبة، و لو في إطار علمي، و لكنها لاتكاد تقنع ناقدنا فلسفيا. و لا حاجة إلى القول، إنني لا أقول هذا بروح من التنقيد، و إنما لتبرير رفضه لتوريط نفسه في مباحثات التي لا تؤدي إلى أي استنتاج، بل بدلا من ذلك أنها تعوق القارئ من إدراك المسائل القرآنية الأساسية التي لها صلة مباشرة بحياته.

إن الصعوبة التي نواجهها مع المفسرين المسلمين هي أن المطلوب منهم توضيح المشاكل التي تكون غير قابلة للحل من حيث طبيعتها فإنها بدلا من ذلك تجرنا إلى وسط الجدال الذي لا يمكن حله بطريقة منطقية،

التجربة المباشرة التي سماها "الذوق" بالتعبير الصوفي. و يسرد لنا في كتابه "تذكرة" بصورة حية قصة انتقال روحه القلقة من حال إلى حال التي غلبها الآن الطموح، و أيقظها الآن شعور من الحلم و التواضع لمشاهدته الطبيعة بمختلف مظاهرها. إن مرحلة حياته المبكرة هي الجديرة بالملاحظة أكثر فهي الفترة التي عانى فيها اضطراب المشاعر. "يا لها من رحمة الله! تظهر فجأة في صورة الحب النيوبي" ولكنه من جديد لم تسمح عنايته البالغة أن يبقى طويلا في هذه المرحلة. و لا داعي للقول إنه لم يكن هناك أي فرق لو بقي في هذه الحالة مدة أطول. و هو محق في قوله حفاظا على التقليد الصوفي إن أقرب طريق إلى الحب المقدس (أي الحب الإلهي) هو طريق الحب النيوبي. على كل حال يعتقد مولانا آزاد أنه مر بطريق الحب النيوبي فقط ليتقدم إلى المرحلة التي بعده بالسرعة.

هناك ميزات معينة في شخصيته، تبدو مناوئة للمزاج الصوفي، و إن لم يكن من الصعب على الناقد الاعتماد عليها و اعتبارها كميزات تحكم حياته العامة. و يمكن للناقد بسهولة أن يلاحظ اهتمامه البالغ بذاته أي أنانيته أو زهوه بنفسه، و محاولته للحفاظ على شخصيته و إبرازها، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يصرف النظر عن المستويات الداخلية العميقة لشخصيته و التي تركت أثرا لا يمحى على أصدقائه و زملائه الحميمين، و هيئته و جلاله الذي بقي قائما طول حياته على المحطتين من قدره. إن الرسالة التي كتبها في رد الانتقادات التي وجهت إليه و هي قطعة جديرة بالملاحظة للتواضع و محو الذات، إنما تشير

تاويلها إلا عن طريق أعمال الصوفية، ولكنها نادراً ما تصلح لأي من التعابير المفاهيمية (Conceptual Understanding) وكذلك عند مولانا آزاد، أهمية بالغة لقضايا الساعة وللجوانب المعنوية الخاصة بالأيولوجية البشرية، وهو يتجنب المنظور الصوفي والمناقشات العلمية التافهة. ويبدو غريباً، لجا في اطمئنان في فهم القرآن إلى علم "الجيل الأول من المسلمين". وهو مهتم عملياً في تقريب القرآن الكريم من العقل الحديث بشرح عالمية الرسالة القرآنية، وقد أكد بوجه خاص على وحدة الأديان التي لا يفهمها الإنسان (عامّة). ولا بد من الاعتراف بأن الرسالة القرآنية هي ذات أبعاد متعددة وإن المفسر يمكن له أن يختار بسهولة أي بُعد منها ويشرحه كأنه هو الغالب، ويترك كل ما سواه بصفة كونه هامشياً.

وإنه جدير بأن يؤخذ بعين الاعتبار جانب آخر من عبقريته ليس أقل أهمية هو إدراكه الصوفي. لا يمكن صرف النظر عن مقالته في المجنوب والصوفي غير التقليدي "سرمد" باعتبارها نتيجة حماسة الشباب فيه، بل إنها تعبر عن السمة المميزة في فكر "أزاد" نفسه والتي لم تظهر جلية وإنما توجد متخفية بين السطور (٦). إن رسالته لعبد الرحمن الكشميري تحمل شهادة على إحساسه الداخلي العميق واهتمامه الراسخ (بالموضوع)، فهنا يصرح دون اللجوء إلى الكلمات المتكلفة، بأن النتيجة النهائية التي وصل إليها في بحثه الطويل عن الحق هي أن السلامة أو الطمأنينة النهائية والإدراك الروحي، يمكن التوصل إليهما بغير

— الملاحظات و المراجع —

- ١- كما اقتبس G.W.M. Tyorell في 1954 Human Personality
- ٢- الن و لونيون (George Allen and Unwin) : The Autobiography of
- ٣- حسب تقرير كوربين (Henry Corbin) في (Creative Imagination
١٩٦٩ (in the Sufism of Ibn-e-Arabi برنستون
- ٤- محمد إقبال: (The Reconstruction of Religious Thought in
Islam) ص ١٢٤
- ٥- المصدر أعلاه.
- ٦- دوغلاس (I.H. : (Abul Kalam Azad: An Intellectual and
Douglas)Religious Biography. Christian W. Troll's
Commets مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٨٨

بوضوح إلى أن الرجل كما يظهر للغرباء و على المنصات لا يظهر وجهه الصحيح، بل إن داخله الانتقاص الذاتي مخفي في داخله، و هي في الحقيقة صفة تمثل إحساسه الصوفي. فإذا قيل أنه قد دمج أو جمع مظاهر و آراء متناقضة في تقبل ابن تيمية و الشاه ولي الله و كذلك الصوفية المجنوبين، نلك لأنه كان يملك عقلا مفتوحا أعمق مما نفهمه في سياقنا العلماني أو الدنيوي، و كان عقله مفتوحا تجاه الأشياء المحيرة للعقول بطريقة مذهشة، و كذلك تجاه التجربة البشرية بكل تعاندها و تمردها.

وختاماً نستطيع أن نقول كان مولانا آزاد يعكس في شخصيته أسلوبا للحياة مركبا من عناصر صوفية و فنية جمالية بطريقة لا يمكن انفصامها. إن انغماسه المفرط في الموسيقى و اهتمامه البالغ بالشعر و إعجابه الشديد الخيالي بالطبيعة، كانت هذه الصفات من مكونات حياته الداخلية حيث كان دوره كعالم و سياسي نشط هامشيا بالمقارنة بذلك كله. و هذا لا يعني إنكار استجابته الهادفة لتحديات عصره و إخلاصه للقضايا التي اهتم بها، بل نريد أن نسلط الضوء على جانب من حياته ظل متوارياً في الخفاء في المناقشات و المجادلات. و على كل حال فإن آزاد لا ينكر كما كان في حقيقته و باطنه: روحاً منزعلاً مصاباً بالكرب لا يمكن لأحد أن يطلع على حياته الخاصة، بل ينكر كما ظهر أمام عامة الناس عالما مسلما بعواطفه الشاملة و نجما و طنيا ذا مكانة شامخة.

ملاحظات على دور القرآن في كتابات ابن عربي

ميخائيل شونكيوكز

إن الانتشار الجغرافي لأثر كتابات ابن عربي عبر العالم الإسلامي جد معروف. واما ما عرف قليلا، فهو عمق ذلك الأثر في طبقات المجتمع المسلم، تحيط كتابات ابن عربي آفاً من الصفحات، و عقيدته بقيقة و معقدة، و يعبر عنها بلغة غالباً ما تكون غامضة المعنى و خفية المقصود و قد بقيت هذه العقيدة و لاتزال منذ أكثر من سبعة قرون تنهم بانها هرطقة و كفر(١)، فكان من المنطقي والحال هذه - ان يكون الوصول إلى كتابات ابن عربي مقصوراً على مجموعات مخصوصة من المثقفين الذين لا يتهيبون من الغموض الموجود في مجموعة الآثار الاكبرية الضخمة و لا من فتاوى الفقهاء. ولكن القضية ليست كذلك، فان أثر عقيدة ابن عربي لا يوجد في الصوفية المثقفين فحسب بل يتعداها إلى أشكال أوسع للحياة البينية، كما يثبت نظرياً الاستخدام الواسع الشعبي للمصطلحات الفنية و الاعتقادات التي يرجع أصلها إلى كتابات الشيخ الأكبر و يبدو هذا مثيراً للعجب و الدهشة حين ينظر الإنسان إلى كتابات معارضيه.

إن "فصوص الحكم" كتاب صغير نسبياً، وقد كتب بأسلوب محكم التعبير، ويضم موضوعات ميتافيزيقية كبيرة كان يعتقد ابن عربي فكانت النتيجة أن ظل هذا الكتاب هدفاً مفضلاً للمناظرين الذين هاجموا وهاجموا على مدرسته بعنف وشدّة منذ عصر ابن تيمية حتى يومنا هذا. ولنفس الأسباب، فإن "فصوص الحكم" هو الكتاب الذي طالما فسره وعلق عليه تلامذة الشيخ الأكبر المباشرين والذين درسوه على يديه وبالطبع فإن هذا هو النص الذي تلقى على العادة - اهتماماً أكبر من قبل المتخصصين الغربيين.

ولكن من جهتي أود أن أتوجه بصفة رئيسية إلى الملاحظات التالية على كتاب "الفتوحات المكية" (٤) وينبغي أن يذكر أن المسودة الثانية لهذا الكتاب تمت قبل وفاة مؤلفه بسنتين فقط، فنستطيع أن نفترض أن هذا الكتاب يمثل آراء صاحبه بصورة كاملة وشاملة، وقد صاف كذلك أن لدينا مسودة لهذا الكتاب بخط صاحبه (و هي التي استخدمها عثمان يحيى كأساس لطبعته النقية لهذا الكتاب) وبالتالي فإننا نملك نصاً موثقاً به (٥). وإن أهمية كتاب "الفتوحات المكية" بالإضافة إلى أهمية "الفصوص" لم تهمل قط، وهي حقيقة يثبتها ما نجد من كثرة الإشارات إليها، وإلى مجرد حجم الكتاب وإن كان كافياً لتثبيط عزيمة من يرغب في الخروج بتفسير شامل له. إلا إذا استخدمه باستمرار إذ كانت قراءته مما لا بد منه للتفسير الصحيح للفصوص. وقد أشار إلى هذه الحقيقة جندي وحير العامل كما أشار إليها كثير آخرون

و الانتقادات الرئيسية الموجهة ضد ابن عربي موجودة مثلاً: فى أعمال ابن تيمية و حسين بن الأهل، و بدر الدين البقاعى أو السخاوى، (٢) و لا شك أن يوجد هناك من يتهم ابن عربى بالزنقة والإباحية و ما إلى ذلك، ولكن أخطر التهم التى وجهت إليه من وجهة النظر الإسلامية هى تهمة تحريف معانى القرآن، إن ابن عربى ليس صوفياً حقيقياً طبقاً لمعارضيه بل طبقاً لكثير من المتخصصين الغربيين، ولكنه فى الحقيقة فلسفى، و إنه كما يقول أبو العلا عفيفى لكى يضى على نيته الحقيقية قناعاً دينياً يفسر القرآن على نحو يتفق مع عقيدته عقيدة وحدة الوجود، حتى على حساب الخروج على لغة القرآن و قواعدها. وسوف أتناول هذه القضية بإسهاب فى كتاب قادم (٣) أرجو أن أبين فيه أن التفسير الأكبى الأعرق يقوم دائماً على القراءة الحرفية للقرآن الكريم، ولكن ما أريد أن أقمه فى هذه الورقة شىء مختلف تماماً، أريد أن أثبت لكم أن هناك بين كتابات ابن عربى و بين الكتاب الكريم، نوعاً آخر من العلاقة يبقى - من سوء الحظ - خافياً على أكثر القراء.

و قياماً بهذا العمل، فإنى لا أحاول مطلقاً إثبات استقامة تعاليم ابن عربى و صحتها فقد تم كل شىء مع أصداده حول ذلك منذ عدة قرون، و ليس عندى ما أضيف على هذا الموضوع، و مهما يمكن أى اعتقادكم فى هذه القضية التى تتضارب فيها الآراء، فإنه من المستحيل أن نفهم أعمال ابن عربى من غير أن نأخذ فى الاعتبار أنه حتى فى الوقت الذى لا يوجد فيه هناك اقتباس مباشر من الآيات القرآنية أو إشارة ظاهرة إليها يكون القرآن حاضراً فى كل ما يكتبه ابن عربى.

هذا الاختيار التعسفي. و لذلك فإنى لا أطيل هذه القائمة المختصرة و ما أريد أن أقول فى هذا المقام هو أن عبدا لا يحصى من الكتاب الذين تشهد أعمالهم بانهم قرأوا و أعادوا قراءة كتاب الفتوحات و الذين كثيرا ما يتحفوننا بملاحظات و تعليقات دقيقة للغاية على موضوعات عديدة معقدة مقدمة فى النص، أو على معانى عبارات عديدة تحتاج إلى تفسير دقيق لطيف، لا يبدو أنهم هم الآخرون نظروا فى هذا الكتاب جملة ابدأ، لان بنية هذا الكتاب الاساسى المتمثلة بعدد الفصول و الأبواب و تواليها و ترتيبها، والالتحام الحقيق للغاية بين أجزائه المختلفة، يبوكل ذلك مهملا لا يلتفت إليه. أو على الأقل - و ذلك على حد علمى - لا يتناول بالشرح والتفسير و طبعا أنى لا أدعي قراءة جميع الشروح و التفسيرات و التعليقات التى أنتجتها أقلام قراء كتاب الفتوحات فى غضون أكثر من سبعة قرون، غير أن واحدا من المنخصين الذين سألتهم حتى الآن لم يكتشف نصاً يبطل ملاحظاتي الشخصية. و كل شىء يدل على أن كتاب الفتوحات نظر إليه دائما على أنه بحر زخار يستخرج منه كل فرد حسب نزعه الفردية رموزا و مصطلحات فنية. و افكارا و تعابير من غير أن يشك (أو يشككنا) فى ترابط هذا الكل و تماسكه. من غير بحث عن سر هندسته. و بالمثل فان كثيرا من المعارف الغامضة الملفزة التى أتى بها ابن عربى بنفسه مثل القوائم المحيرة للعلوم الروحية المقابلة لكل منزل. أو العدد المضبوط للدرجات المقابلة لكل مقام لا يزال غير مشروح. و تجب الاشارة هنا إلى أن صمت من جهة الكتاب المسلمين يكرره الباحثون الغربيون أيضا بالرغم من أن دراساتهم

بتكرار (٦)، وكثيرا ما ينقل جامي في العديد من كتاباته نصوصا من كتاب "الفتوحات"، وهناك قطعة ممتعة بصفة خاصة تدل على عناية دقيقة كان يهتم بها جامي لإدراك بقائمه. وينكر مؤلف كتاب "رشحات عين الحياة" وهو كتاب مشهور عن أولياء النقشبندية الأولين ملاقة جرت بين جامي وبين عبيد الله أحرار بعام ١٤٦٩/٨٧٤، صرح فيها جامي لأحرار أنه واجه في عدد من عبارات كتاب "الفتوحات" مشكلات استعصى عليه حلها، وخص بالذكر واحدة من المشكلات الأكثر تعقيدا وأشدّها صعوبة، فسأله أحرار بعد ذلك أن يطوى كتاب "الفتوحات" الذي كان يحمله في يديه وألقى عليه توضيحات تمهيدية. ثم قال: لنتوجه الآن إلى الكتاب. فلما أعاد جامي قراءة العبارة العويصة اتضح له (٧) إذ ذاك معناها بصورة كاملة.

وبعد قرن جاء أحمد السرهندي، الذي كثيرا ما يعرض - ظلما - كما أثبت "فرانيد مان" على أنه معارض و مناوئ لابن عربي. فأشار في مكتوباته (٨) إلى كتاب الفتوحات بكثرة، وكما هو جد معروف ينطبق نفس الشيء على معاصره الملاً صدرا و إن دفعته الحكمة في بعض كتاباته إلى أن يخفى ما اقتبسه (و هو مع ذلك يمكن تمييزه و تشخيصه) غير أنه ليست هناك قلة في الإشارات المعترف بها علنا إلى كتاب الفتوحات و هي مسهبة (٩) في بعض الأحيان.

ولكن جميع الأمثلة - تكون بدون شك - قد سبقت معرفتكم بها. و إنى على يقين أن كل واحد منكم يستطيع أن يضيف بزيادة ملحوظة إلى

باعجاب إنه يشكل أعظم الكتب المصنفة في هذا العلم و أجلها إحاطة وشمولاً بينما يخص بالذكر في مكان ما أن مؤلفه قد يتحسث بلغة واضحة وقد يعبر عن ذاته بالرموز و حيناً لا يوجد شئ من هذا النوع و تحتفظ الرموز (١٠) بسريتها. و ظاهر أنه من المستحيل هذا أن نستعرض جميع المؤلفين - واحدا واحدا - الذين يمكن لواحد أن يرجو منهم عدة توضيحات أو عدة دراسات على الأقل تبرهن على معالجة شاملة لكتابات ابن عربي الروحية. ولكنى أعتقد أنى لا أخطئ لو اعنت قولى إنهم تملصوا من القضية التى أنا بصدها الآن. (و فى الواقع أنهم أيضا يجتنبون تقديم أى تفسير لعدد كبير من المقولات الغامضة للغاية التى سوف أقدم أمثلة منها) وفى هذا الصدد لم يكن الشراح العرب أكثر إقناعا و شفاء من نظرائهم الايرانيين لأن أعمال الشعرانى والنابلسى و عبدالقادر الجزائرى هى الأخرى صمتت على السواء عن القضية التى تهمننا.

و من هنا نحتاج إلى أن نطرح سؤالاً رئيساً. إذا كان هؤلاء الناس الذين ترتفع فطنتهم بالإضافة إلى احترامهم لابن عربي عن أية شبهة لا يقدمون أى توضيح مهما كان، أفليس ذلك ببساطة لأنه لا يوجد هناك شئ قابل للتوضيح؟ إذا كانت بنية كتاب الفتوحات لا تجلب أية ملاحظة من قبلهم أفليس ذلك لأن البنية تعسفية لا يمكن تبريرها، و لأول وهلة فإن نظرة عابرة على فهرس المحتويات توحى بأن الجواب بالإيجاب و فى غاية الصعوبة أن نعد سلسلة منتظمة أو نوجد أى ارتباط مفهوم بين الموضوعات التى تم تناولها واحدا بعد الآخر، و يتم تناول نفس الموضوع فى عدد من المناسبات المختلفة فى أبواب مختلفة تقع بعض الأحيان

لابن عربي لا تزال تتضاعف وتتوسع و في كلتا الحالتين يبدو أن الغابة تسترهما الأشجار.

أما اننا لا نجد جوابا لهذه المسائل عند الشعراء الذين انطبعت أعمالهم بابن عربي بشدة فليس في ذلك غرابة. فالشكل الأدبي الذي اختاروه. وطبيعة استيحاءهم الخاصة لا تناسب هذا النوع من التحليل. ففخر الدين العراقي - مثلا - بالرغم من أنه درس "الفصوص" و"الفتوحات" مع القناوي يبيلور الومضات و السطعات الالهية في آيياته ولكنه لم يشعر بضرورة ترجمة ما علم و شعر في تفسيرات استطرادية متعبة. وينطبق نفس الشيء على كل من جاء بعده - سواء أكان في إيران، أو الهند، أو في أي مكان آخر- و ترجم رسالة ابن عربي الباهرة المدهشة في قصائد.

ولكن ماذا نصنع - وقد حصرنا كلامنا على الأجيال الأولى من التلامذة - بسكوت رجل مثل صدر الدين القونوي التلميذ الموهوب العبقري للشيخ الأكبر الذي إليه سلم ابن عربي مخطوطة المسودة النهائية للفتوحات؟ وكيف يمكن أن لا يخيبنا أن لانجد سوى الملاحظات الجزئية نفسها في كتابات الجيل بالرغم من أنه كتب شرح مشكلات الفتوحات؟ فالواقع أن هذه الرسالة القصيرة رغم عنوانها الواعد لا تقدم لنا أكثر من شرح البيانات التي جاءت في بداية باب الأسرار ٥٥٩ من الفتوحات و هذا الباب طبقا - لابن عربي - يحتوي على خلاصة كتاب الفتوحات. فلا عجب في أن يتوقع واحد أن الجيل في التفسير الذي يخصصه لهذا سوف يبرر السر المنطقي في تأليف كتاب - يقول هو عنه

يقوم بها ابن عربي بنفسه عن طريق إيجاد الشبه بين الوقفات المفاجئة في معانى نص القرآن و بين كتابه نفسه. و مما لاشك فيه أن عدم وجود نظام في الكتاب المقدس - كما يوضح هو في نص آخر- ظاهر تماما و بوضوح تام (١٤) (يعنى الانتلاف بين الآيات المتعاقبة التى تبدو و كأنها منقطعة الصلة عن الأخرى)(١٥).

و بعبارة أخرى، يبقى هذا الانتلاف البليغ في القرآن غير ملاحظ عند عامة المؤمنين حتى المفسرون لا يقدرّون على توضيحه لنا. و لكن يلاحظه العارف بالله، و بهذا نظن أن نفس الانتلاف الأساسى يوجد عند ابن عربي أيضا بطريقة أو أخرى و يمكن إكتشافه في كتاب الفتوحات حيث لا يوجد شيء "لا ينبعث من نفحات الروح الالهية" (١٦) وهذا الاستنتاج امر ضرورى لا مفر منه لأنه واضح للغاية(١٧).

و أنا مقتنع شخصيا بأن كتاب الفتوحات ليس في الواقع موسوعة لا نظام فيها للمعارف الموجودة في الكتب، ولا هو مجموعة من العبارات المتغايرة العناصر، التى وضعت في مكان عن غفلة نتيجة نزوات الإلهام إلا أن قلة الوقت اليوم تجعل من الصعب أن أقدم لكم جميع الأجوبة الضرورية و لكنى أحب - بدلا من ذلك - أن أقدم توضيحة لهذه الدعوى بقدر ما يتصل بعدة نقاط هامة(١٨).

يحاول عثمان يحيى في طبعته النقمية للفتوحات التى هي تحت الطبع الآن أن يقدم توضيحاً لعدد من الأبواب التى تحتويها فصول الكتاب الستة (١٩) و لكن ملاحظاته على القضية من المحتمل أن تترك كل من

على بعد ملحوظ بين الواحد و الآخر. و كل واحد منها يبدو انه ينكر الآخر. و تستخدم العبارات الطويلة - استخدام كليا أو جزئيا - مواد البحوث السابقة، مما يعنى أن محتوياتها - لا محالة - متغايرة فى طبيعتها. و فضلا عن ذلك يقول لنا ابن عربى بنفسه انه يوافق على وجهة النظر هذه (١١) و يؤكد على ذلك مرة أخرى بعد قليل (١٢).

و هذا التصريح المكرر بكثرة بالنسبة الى طبيعة كتاباته الملهمة من شأنه أن يوحي بأنه لا يكون مفيدا أن تبذل جهود للعثور على طريقة مضبوطة معينة فى كتاباته و يقدم ابن عربى ليليا إضافيا على هذه الفرضية فى صورة ملاحظة على الأسلوب الذى يثبط فى الواقع قارئ التفاصيل بصد الأحكام. فيعترف بأن الباب ٨٨ الذى يشرح الأصول التى تستنبط منها الأحكام ينبغى منطقيا أن يكون اسبق من الأبواب من ٦٨ إلى ٧٢ التى تقدمت نتائجها غير أنه يصرح بذلك (١٣).

و توضيحاً لهذه الملاحظة يقابل كثيرا من أمثلة الاستنباط الخلفى فى كتاب الفتوحات بالأمثلة المبنوثة فى سور القرآن حيث يبدو تجاور الآيات المتتالية عرضيا إتفاقيا، و هذه التصريحات التى نقلتها أنفا (و هناك كثير من الأمثلة الأخرى فى كتاب الفتوحات) تشجع الإنسان على أن يستنتج أن كتابه هذا كان تابعاً و استجابة لمثل هذه الإيحاءات السرية - سواء أكانت خارقة للطبيعة أوغيرها- لابد أن يكون خاليا من التناقس الداخلي، و إن اللغز الذى يحتويه لابد أن تكون مطلسمأ.

اعتقد أنه لا يكون من الخطأ أن يقال إن هذا الاستنتاج باطل أساسا ومن المفارقة أن أول إشارة إلى أنه يجب أن يكون كذلك بالضرورة

المنازل (وهذه أسماء نجدتها تظهر هنا وهناك في فصل المنازل) كلها الغار: منزل الاستخبار ومنزل الهلاك ومنزل الدعاء ومنزل الرموز وما إلى ذلك. لكن واحدة من هذه التسميات لا توافق التصنيف الذي يستخدم في الكتابات الصوفية لتمييز المنازل المختلفة للحياة الروحية.

لكن حينما نضع الملاحظات الخفية المعاني المنثورة في الباب ٢٢ في جانب والتي هي مبنوثة في طول الأبواب في الفصل الرابع في جانب آخر تتحول هذه الأسماء ذات معنى ومغزى بصورة فجائية، وكل واحد منها يقابل إما سورة أو مجموعة من السور فمنزل الاستخبار منزل يضم السور المبوءة بصيغة السؤال مثل السورة الثامنة والثمانين: "هل اتاك حبيث الغاشية" ومنزل الحمد الذي أعيد تقسيمه في خمسة منازل يتكون من السور الخمس: (١، ٢، ١٨، ٣٤، ٣٥) التي تبدأ بصيغة الحمد لله، ومنزل الرموز يضم جميع السور التي تبدأ بالحروف المقطعة التي تسمى "نورانية" أيضا، ومنزل الدعاء اسم ينطبق على جميع تلك السور التي تبدأ بصيغة الأمر مثل "قل".

ولا أعدد بقرينة هذه المقابلات هنا وأترك لمناسبة تالية عملية إعداد قائمة شاملة تحدد التلميحات القرآنية لهذه المصطلحات الفنية المبنوثة في الباب ٢٢ ولكني أقدم هذه الملاحظات الأولية كمجرد نموذج يجعلنا نتوقع النتيجة وهي أن كل واحد من الأبواب البالغ عددها ١١٤ في فصل المنازل إنما يقابل في الواقع سورة، وتبلغ أهميتها الباطنية ضمنا،

يتفحصها غير مقتنع. و ذلك أن الاعداد المختلفة حسب ما يقوله عثمان يحيى قد اختارها ابن عربى فيما يبدو لأنها تملك فى التقليد الإسلامى قيمة رمزية لكن بدون أن تحمل هذه القيمة الرمزية أية علاقة ضرورية أو مفهومة بطبيعة الفصول المقابلة، فإنه يشير - مثلا - كما يمكن لاي واحد أن يفعل بسهولة إلى أن عدد الأبواب فى فصل المنازل متطابق مع عدد السور فى القرآن ١١٤، ولكنه لا يستنتج أية نتيجة معينة مضبوطة من هذه الملاحظة. ويمكن أن يكون ابن عربى قد اختار عدد ١١٤ لأسباب جمالية محضة، إن حقيقة القضية كما سترى جد مختلفة، والواقع أن ابن عربى فى هذا المثال كما فى حالة كثير من الالغاز الأخرى يزود القارئ بجميع المفاتيح التى يحتاج إليها و لكن هذه المفاتيح مبعثرة على تعدد منه فى كل الكتاب وكثيرا ما وضعت على نحو يجعلها تبقى غير ملتفت إليها.

فلننظر نظرة أعمق فى فصل المنازل، الفصل الرابع من هذا الكتاب. و أحد الفصول المعقدة، يمتد هذا الفصل من الباب ٢٧٠ إلى الباب ٢٨٢، وهو مرتبط على ما هو ظاهر من عنوانه على الأقل بأحد الأبواب الأولى من الفتوحات: الباب ٢٢ الذى يشكل عنوانه "فى معرفة علم منزل المنازل" و لكن هذا الباب ٢٢ الذى يسميه عثمان يحيى مرتبكا "بابا غربيا" يطرح من المشكلات أكثر مما يحلها. و نجد فى هذا قائمة تضم تحت أمهات المنازل البالغ عددها ١٩ سلسلة من المنازل الثانوية تحتوى هى بدورها على سلسلة كاملة للمنازل الأخرى، والأسماء التى سميت بها هذه

من ثلاث علامات رسمية و يحمل قيمة عددية تبلغ ٤٠٠ إن التعليقات المقارنة التي يلعب فيها علم الحروف دوراً رئيسياً جاء ذكره بصفة خاصة في الباب الثاني من كتاب الفتوحات يمكن أن تستخدم في كل وقت يواجه الإنسان فيه تفسيراً من هذا النوع و بصرف النظر عن موقعه في النص (٢١)، فمهما كانت آراء إنسان حول الشيء الذي لا يمثل عند كثير من الناس سوى لعبة عقلية فضولية، يجب عليه أن يقر بأن هذه لعبة تخضع للقوانين.

بينما والكلام لم يزل محصوراً في فصل المنازل بصفة خاصة نجد في فصل المنازل عقدة أخرى تنحل في نفس الوقت، هذه عقدة مصدرها الجداول التي وضعت في نهاية كل باب من الأبواب البالغ عددها ١١٤ للعلوم الروحية المقابلة لكل منزل. وهذه القوائم تضم أفكاراً تفشل أية محاولة للبحث عن صلة عقلية بينها، و أول انطباع يرتسم في نفس القارى عند قراءتها هو أنه يواجه بكتالوج وضعه كاتب لا يقدره إلا خياله. و بدون أن أكون في حالة الخوض في التفاصيل (التي تتطلب وضع اقتباسات متعددة قرآنية بجانب صفحات الفتوحات) أحب أن أشير فقط إلى أن كل واحد من هذه العلوم التي سبقت الإشارة إليها يتعلق إما بمحتوى آية أو آيات متعددة من السور المقابلة للمنزل موضوع البحث. و لذلك نجد أنفسنا - مرة أخرى - أمام التصريحات التي رغم مظهرها الفوضوى تنبعث من استخدام منهجية قائمة على الأسلوب البنائى الذى لو تم توضيحه لبدا الأمر سهلاً للغاية.

المبايعة التي تمت بين الصحابة و النبي (صلى الله عليه وسلم) بالحبيبية
(القرآن ٤٨: ١٠ و ١٨).

وكذلك نجد الحل للالغاز الأخرى: و إنى سوف أوضح هذه النقطة
بالإشارة إلى الباب ٢٧٢ (٢٠) الذى يحتوى على عبارات يمكن أن توهم القارئ
بكونها نتاجا للخيال المضطرب المختل، أو بكونها إشارة إلى التجربة
الخيالية التى لا يمكن التعبير عنها وذلك على أحسن الفرضيات.

يوضح ابن عربى كيف أنه مهتيا بالعقل الأول زار هذا المنزل الذى
يوجد فيه خمسة بيوت. و فى كل من هذه البيوت توجد الخزائن المغلقة
و لكل خزانة أقفال و لكل قفل مفاتيح، وكل قفل يجب أن يحرك عددا
معينا من الحركات. ثم يصف الشيخ الأكبر هذه البيوت بما فيها من
محتويات واحدا واحدا. فالخزينة الأولى فى البيت الأول لها ثلاثة أقفال،
ولأول هذه الأقفال ثلاثة مفاتيح و أول هذه المفاتيح يجب أن يدار أربعمائة
مرة. وهلم جرأً. و إنى متأكد تماما أن هذه التفاصيل الغريبة غالبا ما
تقضى على فضول القارئ إلا أنه يصبح من السهل تفسير كل ذلك حين
يعرف القارئ أن هذا المنزل هو ما يقابل سورة "المسد" و إن البيوت
الخمسة هى الآيات الخمسة التى تضمها السورة. و أن الخزائن هى
الحروف فى كل آية، و أن المفاتيح علامات رسمية تتكون منها الحروف
(علامات الشكل) و أن إدارة المفتاح تمثل قيمة عددية لهذه الحروف طبقا
للقاعدة الأبجدية، فالخزينة لذلك تشكل لفظة "تبت" وهذه اللفظة تتألف
من ثلاثة حروف أو أقفال و أول هذه الأقفال هو "التاء" و هذا الأخير مؤلف

الروحية التي يخلقها القدير في الإنسان من غير أن يكون الإنسان قادراً على اكتسابها اعتماداً على قوته. و أما الإسم الرابع فهو القائل أو المتكلم، و علاقته بالفصل الرابع الذي تسوى فيه كل مرحلة من مراحل الإدراك الروحي بإحدى سور القرآن الكريم أو الكلام هي أيضاً ظاهرة كذلك، و أما الفصل الآخر فإنه يتناول المنازلات (بين الله والخلق) وهي لقاءات بين الله والخلق في منتصف الطريق، لقاءات يتحدث فيها الإنسان مع الله وجها لوجه، إنه يقابل الإسم الخامس "السميع" و في النهاية يأتي الفصل السادس و هو فصل في المقامات، التي يمثل كل واحد منها شكلاً مخصوصاً للمشاهدة. و هذا بدوره متعلق بالإسم الإلهي السادس هو "البصير".

و يبقى أن نشير إلى السبب في تأليف كتاب الفتوحات من مجموع خمسمائة باب و ستين باباً بينما نأخذ في الاعتبار أن هذا العدد كان قد سبق تحديده في المراحل الأولى من تأليف الكتاب، فخلاصة الكتاب التي طبعت بحجم ما بين ١١ - ٣٠ صفحة من الطبعة المصرية كانت في الواقع قد تم تأليفها مع نهاية عام ٥٩٩ الهجري، و هو الوقت الذي بدأ فيه ابن عربي تأليف الكتاب و بالرغم من أن هذا لا يمكن أن يكون ضرورياً بالإطلاق غير أني أعتقد أن هناك حقيقتين جديرتين بالملاحظة و لا يمكن أن تكون كلتاهما صدفة: الأولى أن عدد خمسمائة و ستين أيضاً عدد الألفاظ التي تكونت فيها سورة "الفتح" و من الصعب أن نفترض أن هذه مجرد صدفة وليس غير، و خاصة حينما ننكر في جانب أن إسم هذا الكتاب قبل أن

إنى أخصص فصلاً مفصلاً لبنية الأبواب الخمسة الأخرى في موضع آخر، لكنى أود هنا أن أطرح بشكل موجز للغاية قضية عموم هندسة كتاب الفتوحات. فالتقسيم في ستة فصول يمكن توضيحه بسهولة بسبب أهمية ٦ الخاصة في تعاليم ابن عربى. وهذه الأهمية ليست ناتجة فقط عن أن ٦ عدد أيام الخلق كما يلاحظ عثمان يحيى (و أيضاً عدد الأبعاد المكانية، بل ٦ الذى يشكل أول عدد كامل لأنه $٦ = ١/٦ + ١/٣ + ١/٢$) (٢٢) يشكل عند ابن عربى فوق كل شيء آخر، العدد الرمزي للإنسان الكامل وعبارة أخرى لمركز سائر تعاليمه (٢٣) و هذا العدد - يعبر فى الواقع - طبقاً للقاعدة الأبجدية عن قيمة حرف الواو الذى و إن كان لا يكتب يظهر فى النطق فى "كن" بين الكاف و النون، و لهذا يتساوى عند الشيخ الأكبر مع الحقيقة المحمبية التى هى برزخ بين الحق و الخلق بين المبدأ الإلهى و مظهره (٢٤) و هذه التسوية قائمة أيضاً على عمل الواو النحوى الذى يلعب فى اللغة العربية دور الرابطة و يوحد بالتالى بين المتفرق.

ولكن تفسير العدد و ترتيب الفصول بتحديد أكثر يكمنان فى عدد الصفات الإلهية و طبيعتها و كيفيات النسب التى يعتمد عليها الوجود المخلوق (٢٥) كل فصل من هذه الفصول يقابل أحد هذه الأسماء الستة الإلهية، فالأول (فصل المعارف) متعلق تماماً بالاسم الأول العليم و الثانى (فصل المعاملات) الذى يتناول طرق السلوك التى يسير بها المرید على الطريق يقابل ثانى هذه الأسماء الإلهية: المرید بالضبط و الذى يقابل الإسم الثالث الإلهى فى هذه السلسلة: "التقدير" هو فصل الأحوال: الأحوال

كل واحد منها يكمل الآخر، بالعكس لو أخفقت في أن ترى أن هذه النصوص المتعددة مترابطة و موصولة فإنك بالتالي تفقد جزءا هاما من معانيها.

هل من المعقول بأن نعتقد أن واحدا من الأفراد الذين نكرتهم في البداية لم يكن لديه القدرة على تقييم اجوبة للأسئلة المتعددة التي طرحتها. أو نفرض - و ذلك كفرضية بديلة - أن هذه الاسئلة لم تخطر ببالهم قط، بصرف النظر عن أنهم كانوا من الشيعة أو من أهل السنة و كانوا مشتركين جميعا في احترام كبير للشيخ الاكبر حتى و إن صاف أن اختلفوا معه في قضايا معينة، ولاشئ مما كتبه لم يولوه الأهمية والعناية فقد فحصوا كل عمل من أعماله بعناية دقيقة تشهد بها شروح أرائه الحقيقية التي توفر كتبهم أمثلة كثيرة منها، وكما حدث لجامي في القصة المسرودة سابقا أنهم لم يستسلموا حين لم يفهموا حتى أكثر الجوانب إبهاماً و غموضاً من كتابات ابن عربي. و بحثوا عن حل لهذه المشاكل بحماس لا يعرف التعب و العناء، ولذلك فإنه ظاهر تماما عندي أن أغلبيتهم إن لم يكونوا كلهم - لم يستطيعوا أن يهملوا المشكلات التي تحدثت عنها أو أن يتقاعسوا و يتركوها من غير حل، وهذه الإمكانيات مستبعدة لأن الحلول - و أعتقد أني قد بينتها - تدل عليها كثير من الإشارات التي لا يمكن أن يكونوا قد اغفلوها.

بناء على ذلك فإن لدي اقتناعاً تاماً بأن ذلك في هذه الحالة الخاصة عبارة عن السكوت المتعمد. والمهم أن حيدر العاملي في بداية مصنفه نص النصوص "فصل في عشر صفحات من التمهيد ضرورة السريّة

يتخذ صيغة الجمع كان "الفتح المكي" بينما في جانب آخر ننكر التفسيرات الباطنية لهذه (٢٦) السورة، وأما الثانية فبسيطة جدا، وهي أن الشيخ الأكبر ولد بعام ٥٦٠ الهجرى و لذلك فإن هذا التاريخ يشكل بداية الرحلة للفتح الروحي الخارق للعادة الذى تحصد ثماره الفتوحات.

و يجب أن أؤكد على أن ما قلته عن الفتوحات يمكن أن يقال عن الاعمال الأخرى كذلك بتغييرات ضرورية و إن البنية - غير المنطقية للكتب امثال كتاب الشاهد و كتاب العبادة أو كتاب التراجم مع الكتب العبيدة الأخرى تصوير واضحة تماما عندما تجد مفتاحها القرآنى.

أضرب لك مثلاً: إن كل واحد من أبواب كتاب التراجم البالغ عددها ٦٩ يقابل سورة من سور القرآن، بداية بسورة "الحاقة" (التي هي التاسعة و الستون في المصحف) و نهاية بسورة "الفاتحة". وعلى هذا الأساس لا تستطيع في الواقع أن تفهم كتاب التجليات حتى ترى أن كل واحد من فصوله له علاقة بواحدة من آيات سورة "البقرة". و ليست هذه هي القصة كلها ذلك لأنك لاتكاد تتصور العلاقة بين القرآن و بين كتب ابن عربى حتى ينكشف لك الانسجام السرى الخفى بين أجزاء كثيرة من كتاباته كانت تبدو لك غيرمنتظمة و غير مترابطة من النظرة الأولى. وكمثال لهذا النوع من التشابك سوف تجد أن الباب ٣٣٠ و الباب ٤٠٠ من كتاب الفتوحات و الباب ٢٢ من كتاب الشاهد و الباب ١٦ من كتاب التراجم كلها مترابطة لإشارة مشتركة لكنها خفية إلى سورة القمر (س ٥٤) و أن

هناك علاقة وثيقة متمعمة ذات مغزى بين القرآن و بين ماكتبه ابن عربي و ان الأخذ بذلك فى الاعتبار هو الطريق الوحيد إلى قراءة كتبه كما أرادها ان تقرأ.

الملاحظات و المراجع:

- ١ - حول أحدث المناظرات، انظر ايميلى هو ميرين. "ابن عربي بين أيدي الناس" مجلة الشرق الأوسط ص ٤٤٧ - ٤٦٢ ع: ٣، ج: ٤٠، ١٩٨٦.
- ٢ - ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، إعداد رشيد رضا ص ٤٢ - ٤٥ ج: ٤، وابن الأهدل، كشف الغطاء، ص ١٩٢، تونس، ١٩٦٤ والبقاعى، "تنبيه الخبى إلى تكفير ابن عربى" طبع بعنوان مصرع التصوف ص ٧٨ - ٨٨، القاهرة، ١٩٥٣، والسخاوى، القول المبين، مخطوط برلين.
- ٣ - بحر بلا ساحل: ابن عربى، سيطلع فى طبعات سيول باريس
- ٤ - جميع الاشارات التالية إلى الفتوحات إنما هي إلى الطبعة المصرية لعام ١٣٢٩ فى أربعة مجلات. أو إلى الطبعة الجيدة، بيروت، دارالصادر، وليس بها تاريخ (حوالى ١٩٧٠)
- ٥ - القضية ليست كذلك مع الفصوص، هذا يوضح لكن لا يسوغ الفرضيات الخطيرة التى يقوم بها بعض المدافعين عن استقامة ابن عربى ممن يندفعون فى حماسهم. للتأكيد بالعبارات المرصومة فى الكتاب التى - حسبما يرون - تشوه معناها، فمثلا انظر ما كتبتة فى تعليقى على شرح فصوص الحكم لمؤلفه محمد غراب (د مشق ١٩٥٨) فى الدراسة الإسلامية ج: ٦٣ ص: ١٧٩ - ١٨٢، و لاحاجة إلى القول بأن طبعة نقية جيدة مبنية على المخطوطات التى لم يهتم لها عفىفى ستكون أفضل للغاية .
- ٦ - قارن جاندى، شرح فصوص الحكم، (مشهد ١٩٨٢) و حيدر العاملى، نص النصوص، اعداد هنري كوربين، و عثمان يحيى، تهران - باريس، ١٩٧٥ وجامع الاسرار (فى

وكتمان الأسرار الإلهية عن غير أهلها" ولتبرير هذه القاعدة ينقل آيات من القرآن والحديث وعبارة ضافية من الباب ٣١ من كتاب الفتوحات كما يؤكد على ضرورة الفهم الحقيقي لكتابات ابن عربي، وعلاقة المناسبة الروحية بمصنفها ويشير إلى أن مثل هذه العلاقة استثنائية نادرة، حتى بين الأقطاب و أمثالهم.

بيعة حفظ السر هذه - التي اعتبرت من المناسبة أن أخرج عليها إلى حد ما هذا المقام - يصرح بها ابن عربي بشدة كما يحافظ عليها أيضا، اما لأنها هي شكلية المعرفة التي هي مهلكة يمكن أن يؤدي استخدامها بالغافل إلى الهلاك (٢٧) أو لأن إفشاء بعض الأسرار يوفر للرجالين فرصة لأن يدعوا لأنفسهم درجة من الولاية التي هي فوق طاقتهم ولذلك فهو يشير - رجوعاً إلى أحد الألفاظ التي حللناها سابقا عن طريق المثال بعد الكلام عن البيوت والخزائن والأقفال والمفاتيح في المنزل الخامس مما يقابل سورة "النصر" - إلى أنه إن ظل ساكناً عن شرح معاني هذه المصطلحات الرمزية فلمنع الكاتب من بسط دعوى امتلاك هذا العلم خلال إدراك روحى شخصى (٢٨) و إنى لا أرى مجالاً للشك في أن نفس الأمر قام بتطبيقه معظم شارحي كتابات ابن عربي البارزين خلال العصور، و إن هذا هو المسئول في أغلب الحالات عن الفجوات الغريبة الواقعة في شروحهم التي سبق أن ذكرناها.

إن لى ملاحظة هامة أخيرة أريد أن أביها، لا تعتبروا- من فضلكم - ما قلته لكم قطعة ممتعة بارعة من الكتابة البوليسية، فما حاولت أن اقترحه عليكم هو أن تصدقوا ابن عربي في كلامه، و تفهموا أن

- ١٢ - الفتوحات، ص ٤٥٦، ج: ٢
- ١٣ - نفس المرجع ص ١٦٢، ج: ٢
- ١٤ - نفس المرجع ص ٢٠٠، ج: ٢
- ١٥ - نفس المرجع ص ١٢٧، ج: ٤ وقارن أيضا ص ٥٤٨، ج: ٢
- ١٦ - نفس المرجع ص ١٠١، ج: ٢
- ١٧ - نفس المرجع ص ٣٣٤، ج: ٢
- ١٨ - أريد أن أوضح أن التوضيحات التالية كما أن الحلول لهذه المشكلة التي سوف أقدمها في الختام في مكان ما لا يمكن أن تعزى إليّ وحدي، ففي بادئ الأمر أكرر ما يجب عليّ من الشكر تجاه مانيكل فانسان، الذي أرشدني خلال مدة سنوات كثيرة في - اكتشافي لابن عربي، كما يجب شكرى لصديقي المثقف عبد الباقي مفتاح، فالمراسلات التي جرت بيننا أهدتني في كثير من المواضيع لتوضيح و تصحيح تفسيراتي أنا، وفي النهاية إنى مدين بفضل عدد ممن يضمنون لى اليوم بنقل الخرقه الاكبرية للمساعدة التي كانت محاولتي بدونها لابد ان تحبط وتفشل.
- ١٩ - انظر ص ٣٧ - ٣٨ ج: ٢ القاهرة، ١٩٧٤
- ٢٠ - الفتوحات ص ص ٥٨٢ - ٥٨٦ ج ٢٥
- ٢١ - الفتى (الفتى الروحي طبقا لترجمة كوربين) الذي ظهر لابن عربي في الباب ١، كشف له عن سر الإمام المبين (قارن الفتوحات ص ٣٦٧، ج: ٤)، وبعبارة أخرى، عن سر الكتاب الذي يحتوى على جميع الأشياء (قارن الفتوحات ص ١٨٠ ج: ١) بدعوته إياه إلى ان يفك ما هو مكتوب في ذاته هو، كما يقول في نهاية الباب (ص ٤٨ ج: ١) وطبقاً لمنطق هذه الرمزية الرسمية، فان علم الحروف (الذي تشكل مبادئها موضوع الباب ٢) علم يجعل فكّ المعنى ممكناً، و في الوقت ذاته يوضح كلا من طول العرض المخصص له. و المكانة التي يحتلها في بداية الفتوحات، فنستطيع - مثلاً - بالاشارة إلى علم الحروف (الذي تظهر أهميته بهذا الطريق) أن نفس عدد الدرجات المقابلة لكل من الفئات الروحية (العارفون والعلامية) وقسيماتها (اهل

- الفلسفة الشيعية، هنري كوربين، و عثمان يحيى تهران - باريس (١٩٧٥) في الكتاب الأخير انظر مثلا - الاقتباس الطويل من الباب ٣٣٦ من الفتوحات ص ص ٤٤٠ ومابعدها.
- ٧ - فخر الدين علي بن حسين واعظ الكاشفي، رشحات عين الحياة، اعداد على اصغر معينان مجلدان، تهران ٢٢٥٦، ج: ١ ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠
- ٨ - مكتوبات الامام الرياني، لکناؤ، ١٨٨٩، وما لفتت عناية السرهندي الافكار العقائدية التي وردت في الفتوحات فحسب بل النوار التي يحتويها الكتاب أيضا، فانظر- مثلا - المكتوب ٥٨ (الذي ينتقد فيه عقيدة التناسخ) حيث يسرد قصة ملاقاته ابن عربي الخيالية عند الكعبة مع رجل من الانسان، التي سبقت انسانيتنا، (الفتوحات ج ٣ ص ص ٣٤٨ و ٥٤٩) وكما يلاحظ فرائيد مان (الشيخ احمد السرهندي، مونتيريال - لندن، ١٩٧١، ص ٦٤) ان المجدد يوصي بمطالعة كتابات ابن عربي، ويعتبرها ضرورية لا غناء عنها للإدراك الصحيح بصانره الروحية."
- ٩ - كما هي الحال في "الحكم المتعالية في الاسفار"، و بصدد هذه المسئلة انظر جيمس نبليوموريس، المدخل إلى ترجمة الحكم العرشية (بيرينستون ١٩٨١) و هو كتاب يحتوى على الإشارات الواضحة إلى الفتوحات وإنها وإن كانت أندر، لكنها معتادة غير استثنائية، قارن نفس الكتاب ص ١٧٨، ٢٢٤، ٢٣٩ - ٢٤٠ وما إلى ذلك.
- ١٠ - توجد هذه الملاحظة في السطر الثالث من مخطوطة شرح مشكلات الفتوحات في مكتبتى الخاصة، رغم أنه نكر بوضوح ان المخطوطة تتألف من تعليقات على فصول باب الاسرار التي تقابل الأحد عشر بابا الأولى من الفتوحات إلا ان الحقيقة الواقعية هي أنه يعلق إلا عشرة من هذه الفصول (الجملة الأخيرة المعلق عليها هي الواقعة في السطر الرابع عشر من ٣٢٩، ج ٤، الفتوحات، ولا قيمة لها في معرض الكلام هنا حيث يحتل الباب ٥٥٩ أهمية بان طبعة القاهرة واضحة الاخطاء. و بصفة خاصة يوجد هناك عدد كبير من الأخطاء في الترقيم و الفصول.
- ١١ - الفتوحات، ص ٥٩، ج: ١

الأمير خسرو بين يدي مرشده حضرة الشيخ نظام الدين أوليا

بقلم: نثار أحمد الفاروقي

ليس من الضروري أن نسوق شهادات كم كان الشيخ نظام الدين أوليا عطوفا بمريده النجيب الأمير خسرو، فقد أصبح ذلك مضرب المثل. ذات مرة قال الشيخ نظام الدين أوليا: هناك لحظات أسام فيها من كل شيء حتى من نفسى، ولكن لا أضجر أبدا من هذا التركي(١). وكان أضفى عليه لقب ترك اللّه (٢)، وكلمة "ترك" فى الشعر الكلاسيكى عبارة عن الحب والاثير، وبالتالي ترك اللّه يرادف المحبوب الإلهى، وهو لقب الشيخ.

إن المصادر القديمة مثل "فوائد الفؤاد" و "سير الأولياء" لانتشير إلى أن الأمير خسرو كان تلقى الخلافة من مرشده الشيخ نظام الدين أوليا، ولكنه لاشك فى أنه كان أعز مربيه عليه دون مرء، وأنه لم يمنح الخلافة بحكم صلته بالبلاط الملكى، ورغم ذلك لم يمنعه الشيخ منها. غير أن كتاب "لطائف أشرفى" (٣). قد جعل الأمير خسرو فى عداد صفوة أصحابه و اخلص خلفائه.

الانس وأهل الأدب) فن سلسلة الأبواب من ٧٤ إلى ١٨٥ (فصل المعاملات) وجميع هذه الأعداد وبصورة أكثر تعميماً، جميع الأعداد التي تظهر في كتاب الفتوحات تدرج بطريقة الحساب الواضحة جداً.

٢٢ - الفتوحات ص: ٤٦٩ ج: ٢

٢٣ - نفس المرجع

٢٤ - الفتوحات ص ٢٨٢، ج ٢

٢٥ - الفتوحات ص ٤٩٢، ج: ٢، وهذه السلسلة للأسماء الإلهية الماثورة (التقليدية) تتضمن الحس بوصفه سابقاً ولكن ابن عربي يوضح أنه لو يتحدث عن ستة فقط بدلاً من سبعة فلان الحس يستبق الستة الأخرى فهو من بعض الوجود - مبدؤه المشترك.

٢٦ - قارن الفتوحات ص ٦٠، ج ٢ ص ١٥٢، ج ٢، ص ٥٠، ج ٤ والكاشاني، التاويلات: (الذي طبع باسم ابن عربي) ١٩٦٨ ص ٥٠٠ - ٥٠٠، بيروت.

٢٧ - قارن الفتوحات ص ٥٨٤، ج ٢، وقارن أيضاً ص ١٩٠ ج ١ حيث صرح ابن عربي بأنه ترك على تعمد منه كشف بعض أسرار علم الحروف، ثم نكر بعد قليل أنه قد أقسم بأنه لن يستخدم أبداً القوى التي منحت له عن طريق هذا العلم

□

٢٨ - الفتوحات ص: ٥٩٠، ج: ٢.

ويروى أن الشيخ نظام الدين ردّ عليه عفواً على شكل رباعية كتبها
على قصاصة من الورق و أرسلها:

سپاہ اندرون مرد حقیقت کہ با ایک نفس ہم سے باز گرد
اگر اہل جود آن سرد نادان از ان را ہی کہ آمد باز گرد

(إن طالب الحق يجب أن يدخل علينا حتى يقاسمنا أسرارنا لوقت قصير،
ولكن إذا كان جاهلاً غيباً فليرجع توّاً من حيث جاء).

وجاء في "سير الأولياء" (٥)، أن الأمير خسرو بايع الشيخ
نظام الدين بعد ما أدرك الرشد. ولكن إذا صحت القصة التي رويناها أنفاً
فإنها لا بد أن تكون وقعت قبل سنة ٦٦٠ هـ/٦٢ - ١٢٦١م، حينما كان الأمير
خسرو في السنة الثامنة من عمره، مع أنه كتب نفسه في مقمعة
"غرة الكمال" أنه بدأ ينظم الشعر وكان ابن اثنتي عشرة سنة، وذلك يعني
أن حياته الشعرية بدأت بعد وفاة أبيه حول سنة ٦٦٢ هـ/٦٣ - ١٢٦٤م، وقبل
أن يتربع السلطان بلبن على عرش دهلئ، إذ يعتقد بصورة عامة أن وفاة
الشيخ فريد الدين كنج شكر كانت في المحرم سنة ٦٦٤ هـ/١٢٦٥م ولكن
شهادة الخلافة التي أعطاها الشيخ نظام الدين، وتوجد بها كتاب
"سير الأولياء" (٦)، جاء فيها تاريخ كتابته ٦٦٩ هـ/٧١ - ١٢٧٠م. إن نسخة
خطية لكتاب "شماثل الاتقياء" الموجودة في المتحف الوطني الهندي في
نيو دلهئ تتضمن عدة تواريخ جمالية (Chronogram) وجاء فيه التاريخ
الجملي لوفاة الشيخ فريد "كليد كنج شكر بود" الذي يدل على سنة ٦٧٠
للهجرة/١٢٧١ الميلادية (٧)، وكذلك نعلم أن الشيخ فريد منح خلافته الشيخ

متى تعارف الشيخ و الأمير خسرو. و ماهى الظروف التى ربطتهما برباط الصلة الحميمة. ومتى أخذ فى السلسلة للمرة الأولى؟ أسئلة لم يبحث عن ردها الحاسمة بعد، قد تلقى الشيخ نظام الدين تعليمه الإبتدائى فى وطنه بدايون (ولاية اترابرايش) تحت اشراف أمه، ثم توجه الى دهلى للتعليم العالى. و بادىء ذى بدء سافر وحده حتى يكتشفه الإمكانيات فيها، وفى رحلته الثانية استصحب أمه و شقيقته الأرملة الكبرى و أولادها، و كان حينذاك بين ١٩ - ٢٠ سنة من عمره، و لعله فى ذات الوقت اتصلت أسبابه بوالد الأمير خسرو.

وطبقاً لمقمة "غرة الكمال"، ولد الأمير خسرو فى سنة ٦٥١ هـ/ ٥٤١م، وتؤيد ذلك بعض المصادر الأخرى أيضاً. وحينما توفى والده الأمير سيف الدين محمود لم يكن بلغ خسرو أكثر من ثمانى سنوات من العمر(٤). ويعنى ذلك أن أباه انتقل لجوار ربه فى سنة ٦٥٩ أو ٦٦٠ للهجرة/ ١٢٦٠-١٢٦٠ للميلاد. وتفيد بعض الروايات، ولم أتمكن من أن أعثر على مصادرها، أن الأمير خسرو حضر مجلس الشيخ نظام الدين أوليا بصحية أبيه، و كانت هي زيارته الأولى، و وقف على باب الزاوية، لم يلج البيت مع أبيه، ثم ارتجل رباعية وبعث بها إلى الشيخ، و هى كالتالى:

توآن شای که بر ایوان قدرت بکوتر گرشید باز گردد
فقری مستندی بر در آمد بسایه امدون یا باز گردد

(انت الملك الذي إذا جثمت حمامة على أعلى قصرك تصبح صقرا. إن رجلا معهما حزينا واقف على عتبك فهل يسمح له بالدخول أم عليه أن يرجع القهقري؟)

مرآة العين على شاه سلمه الله تعالى في ازمريدان خاص بود

"عز الدين علي شاه سلمه الله تعالى "كه يكي ازمريدان خاص بود" (ان
عز الدين علي شاه - سلمه الله تعالى - الذي كان احدالمريدين الخواص)

يقول جمالي (٩) إنه كان اكبر إخوته، و لكن وحيد ميرزا جعل
الأمير خسرو متوسط إخوته (١٠) ومن أنجال الأمير خسرو نتعرف على
أربعة أبناء وهم: غياث الدين ملك احمد، ومحمد (١١)، وخضر ومبارك،
وبنتين : عفيفة و ميمونة. و اعتقد أنهم كلهم دخلوا في السلسلة النظامية
الجشدية على يدي الشيخ نظام الدين أوليا. و نجد أحد أحفاد الأمير خسرو
المدعو بـ"خسرو الثاني"، في مجالس الشيخ ناصرالدين محمود الأدهمي
المعروف بـ "جراغ دهلي" (المتوفى سنة ٧٥٧ هـ/ ١٢٥٦ م) والراجع أنه
أيضا كان شاعرا مثل جده، وكانت بينه وبين السيد محمد الحسيني
كيسودراز (المتوفى سنة ٨٢٥ هـ / ١٤٢٢ م) صداقة حميمة. ذات يوم تحدث
مريد و جراغ دهلي فيما بينهما في أن الصوفية بصورة عامة يلبسون
الاحنية الصفراء ولكن ما بال شيخنا جراغ دهلي يؤثر الحذاء الاحمر،
وماذا عسى أن يكون وراء ذلك ؟ فابتاع أحد منهم حذاء اصفر قيما واهداه
الى الشيخ جراغ دهلي، فوضع الشيخ أحد قدميه في فردة من ذلك الحذاء
تجربة واختبارا، بينما كانت قدمه الأخرى على السجادة، ثم وهب ذلك
الحذاء الاصفر لخسرو الثاني، أعنى حفيد الأمير خسرو، إذ أنه تقليدا
لشيخه كان يلبس حذاء احمر. و خرج خسرو الثاني من عنده، و وجهه

نظام التّين فى السنة الاخيرة من عمره، و من هنا لايمكننا أن نثق فى انه خلال حياة شيخه، و دون أن يتم له الحصول على الاجازة الصحيحة (الخلافة) يمكن للشيخ نظام الدين أن يدخل أحدا فى السلسلة. وعلى الجانب الآخر تقول رواية أخرى إن الشيخ نظام الدين لم يدخل أحدا فى السلسلة مادام الشيخ بدر التّين اسحاق (ختن و خليفة الشيخ فريد الدين) على قيد الحياة، و تاريخ وفاته كما هو محفور على باب ضريحه هو سنة ٦٩٣هـ/ ٩٤ - ١٢٩٣م، و ذلك من قول الخواجة حسن النظامى (المتوفى يوليو عام ١٩٥٥م)، ولاأرى ما هو مصدره فى ذلك. وعاش الشيخ بدر الدين قرابة ستة أو سبعة أعوام بعد وفاة الشيخ فريد - رحمه الله - فمن هنا يمكننا أن نصل إلى أن الأمير خسرو بايع الشيخ نظام الدين بعد سنة ٦٨٠هـ/ ٨١- ١٢٨٢م، حين بلغ مبلغ الرجال تماما. ويرى الدكتور وحيد ميرزا أن خسرو دخل فى السلسلة عام ٦٧١ هـ/ ٧٢ - ١٢٧١ م، أعنى فى أيام الشيخ نظام الدين المبكرة حين لم يكن حتى استقر فى دهلى بصورة منتظمة. و إذا صح هذا فإنه يكون من الخطأ أن يعتقد أن والد الأمير خسرو أيضا كان مريدا للشيخ نظام الدين أوليا.

وكان للأمير خسرو شقيقان: حسام الدين قتلغ خان الذى توفى سنة ٦٩٨هـ/ ٩٨-١٢٩٩ م فى ذات الاسبوع الذى توفيت فيه أمه، وعزالدين علي شاه الذى نصادفه فى المجلس الذى انعقد فى ١٢/ رمضان المبارك سنة ٧٠٧ للهجرة ٧/مارس ١٢٠٨ للميلاد (٨) و سجل فى "فوائد الفؤاد" يقول الأمير حسن الدهلوى:

خسرو، و حسن سجزی یحاولان جهدهما محاکاته، و لكن لم یصادفهما النجاج. و عمل الامیر خسرو بنصیحة شیخه و اخذ یعبر فی شعره عن المشاعر و الاحاسیس الرقیقة و عواطف الحب المشبوبة حتی صار له اسلوب انیق رائع كما ینم ذلك عن شعور الشیخ نظام الدین النقندی الرفیع و نوقه الشعری المصقول، فقد قدر مواهب الامیر خسرو فی مرحلة مبكرة، و وجه عبقریته الشعریة الی الجانب الصواب. و فیما بعد قدم خسرو مجموعاتہ الشعریة "غرة الكمال"، و "وسط الحیاة" و "نهاية الكمال" إلی الشیخ، و فی مقمعة جمیع مؤلفاته تقربیا، بعد أن حمد الله - سبحانه و تعالی - و اثنی علی نبیه صلی الله علیه وسلم، قدم اجلالا و ثناء عطرا صادقا علی شیخه، ثم اخذ فی مدح الملك. ففی مقمعة دیوان "غرة الكمال" (۱۶) یقول:

بعد از ترمیم آمد و محامد محمد صلی الله علیه و سلم آنچه بر بنده فرض است خواندای دعای
 فتح کامل و مکتل و مقتدای داصل و موصل و متوان تو بیخ عنایت الاهی و مضروب
 نیز اسرار و آتای است، ایمان فنی که آتی است از مضمون مجید که نصیحت
 صریح از مشور و ارسل رسولک بالهدی، فکل عالم بکرمک الحیوس عالم نظام الکی
 و الدین که نظر کار عالم بجا هر منظم بر او بر بسته است، از ہی بیای صادق نظر
 که کنوت آری فی آنظر الیک ما در سوا بین - کانتک شراة تطین مشرود
 است و بی دایمی رموز خداوند بزرگ مطلقات و وحشد، معانیج الغیب
 لا یعلمها الا هو" ما در بیخ ازل حل کرده، دل رمیش بر صنعت تزیین
 این رحمة الله قویف حسن المحسنین مشقول، درود لطیف، بطون تالی
 و لجره یومئذ حاضر الی ربها فانظر المخصوص، شاعر برک اوج بیت
 سازد که بیت الهی است، و المسجد بیت کن تقی و بی، در آن روز که
 هر گشتار ارا بنهند، و الوزن یومئذ الحق، امیدوارم که در سیمانی
 اقول الیک، ارا اگر دزنی باشد از مارغ و محامد او باشد

يفيض بشرا، وقال للسيد محمد حسيني كيسودراز أن شيخه أهدى له حذاء فأجابته: إن هدية الأحنية من قبل الصوفية إشارة إلى المنزلة الرفيعة فى التدرج الصوفى أو إلى أن المتسلم سيغادر هذا العالم. ولم يكدلون ذلك الحذاء يتغير حتى مرض خسرو الثانى فجأة، ووافته المنية بعد عدة أيام (١٢) هذه القصة تتصل بجراغ دهلى فانن كانت وفاة خسرو الثانى قبل سنة ٧٥٧هـ/١٣٥٦م.

وكان عماد الملك راوت عرض (المتوفى سنة ٦٧١ هـ / ٧٢ - ١٢٧٣م) جد الأمير خسرو لأمه و كان أميراً مهيباً يعيش حياة مترفة كما يرويه لنا المؤرخ البرنى (١٣) وكان قصره الفخم يقوم قريباً من جسر يسمى (باب مندا) والشيخ نظام الدين أيضاً نزل فى هذا القصر لعدة من الزمن قبل أن يستقر فى غياث فور (حوالى سنة ٦٨٦هـ / ٨٧ - ١٢٨٨م) وكان أيضاً اعترم على أن يقطن فى (بتيالى) حيث كان يسكن الأمير خسرو فى ذلك الوقت(١٤). يقول الأمير خورد الكرمانى: " وكان ذلك بداية عهد الأمير خسرو بالشعر فكان يعرض عليه كل ما كان ينظمه فى تلك الأيام ليصلحه، فأشار عليه الشيخ ذات يوم: " و الأفضل أن تتبع أسلوب الشعراء الصفاهانين اى الأسلوب المثير للعشق و الذى يصف الجدائل و الخال:(١٥)

د روزى حضرت سلطان المشايخ محمود ، طرز مقامه بيان مجوى بين
عشق انجز و زلت و قال آميز

قد كان أسلوب الشيخ سعدى الشيرازى (المتوفى حوالى سنة ٦٩١هـ) انذاك اكثر الاساليب الشعرية شهرة و اعظمها سحرا و تأثيراً، فكان الامير

اصبح بعد مريدا للشيخ وقد يكون سببه الآخر انها تحكى قصة اجتماع شمل معزالدين كيقباز و بفراخان، فاجتنب خسرو عن عمد مديح الشيخ قبل مديح الملك.

وانتهى خسرو من نظم مجموعته الشعرية مثنوى "شيرين خسرو" في سنة ٦٩٨ هـ/ ٩٨-١٢٩٩م، وهي تتضمن ٢٦ بيتا مدح به الشيخ و منها:

بمغش کرده به بل آستانه ننگ در صحن او بنگ مغانه
دل از نور حضورش باد مومور حبه اي نوبه حضور از بهتش دور

(قد جعل جبرئيل ماواه من سقف بيته، والملائكة في صحنه كاوالف الطيور. فلتبقي قلوبنا مشحونة بنور وجوده، وكل شيء، ماسواه مدفوعا عنا ببركته).

وكذلك دمج يراعه مجموعة أخرى هي "مثنوى ليلي مجنون" في سنة ٦٩٨ للهجرة. و حينئذ كانت رسالة الشيخ نظام الدين الروحية قد عمّت و اخذت تؤتى أكلها. ونفخت روحا جديدة في المجتمع كله. وفيها ١٥ بيتا في مدحه مستهلا بما يلي:

"در مطبخ الطريفة نظام امن والحقية محمدي كرميل آخر الزمان استاد زمانم
بان بگش او اسلام محمدي را از سر زنده گردانيد و عمر جاويد بخشيد
شع الله المسلمين بطول بقائه :-

(امدح شيخ الطريقة ونظام الحق والحقيقة، الذي بعث كمييس عليه الصلاة والسلام في آخر الزمان، لكي تحيي أنفاسه المحيية الاسلام حياة جديدة و تمنحه العمر الخالد و متع الله المسلمين بطول بقائه):

(بعد توحيد الله سبحانه وتعالى - والثناء على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، إنه من واجبي أن أدعو للشيخ الذي هو الكامل والمكمل، وللقوة الذي هو على صلة بالله تعالى، ويصل الآخرين به، هو عنوان توقيع العناية الإلهية ومضمون كتاب الأسرار المطلقة، وما لجل شيخى فهو من المصحف الكريم، بل هو نسخة صحيحة للمرسوم الربانى (أرسل رسوله بالهدى) هو شيخ العالم بل شيخ شيوخ العالم، نظام الحق والدين، قد ارتبط نظام الشئون النبوية مع الجواهر المنظومة فى سبخته. ما أجله من بصير صادق النظر قد استوعب مكنونات (أرنى انظر اليك) فى سواد عين (كانك تراه). وما أروع من مدرك للأسرار الالهية قد حلّ ماخفى من (وعنده مفاتيح الغيب لايلمها الأمو) فى أول درس تلقاه فى الأبد. إن قلبه الرؤوم يعمل دائما على تقريب (ان رحمة الله قريب من المحسنين) ، وباطنه النقى قد اختص بفضل الله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) أى بيت يمكن أن ينظم شاعر فيه اذ أن بيت الله (اعنى الكعبة) هو بيته (المسجد بيت كل تقى وبر). و اليوم الذي توزن فيه جميع الكلمات (الوزن يومئذ الحق) فرجائى انه إذا كان فيه أى وزن لكلماتى الركيكة يكون ذلك بما منحته و أثنيت عليه)..

و من مؤلفات الأمير خسرو، لا تتضمن مجموعتا "مثنوى قران السعدين" و "مثنوى تغلق نامه" أى قصيدة فى مديح الشيخ، أما الثانية فلم تكتمل، بينما نظمت مجموعة قران السعدين فى سنة ٦٨٨هـ/ ٨٩ - ١٢٩٠م . و يجب ان نؤمن النظر فى أنه لماذا لا تشتمل هذه المجموعة الشعرية على مديح الشيخ إن سببه البسيط هو أن الأمير خسرو لم يكن

عجز و سبوح از دم بحسب نظام	بطبع اتم قطب حقیقت نظام
مبارک کنان در نظرش برزبان	صحت بیان مندم آسمان
مشتی ہر انگشت کلمہ پیکار	چون بنوا بگردد دودست درسا
تا بیج مثال اثر وقت الازھل	سکہ کارش بنمند و حاصل
قطب دو گویند یگانہ ہوسست	زیر رنگ قطب نماز ہوسست
زندہ ہا وید شدہ ار خردہ بود	بر دم او ہر کہ ارادت نمود
وز پئے بیساری دلہا لطیب	از سہ گسہ ای جانبا رقیب
رفعت قدم بر قدم مصطفیٰ	را سردی کو بطسیرین صفا
تا نب وئی آسندہ ایہام او	چون دم ایہام زدہ کام او
موسے موسے از سر سودا دست پاک	سکہ جزیرت در گشت ننگ
نوحا عبہ نظام است و نظامی منم	منقند از وی بنامی منم

(ان نظام الحین شیخ الناس عن بكرة ابيهم، وقطب الحقيقة. مثله مثل خضر وعيسى - عليهما الصلاة والسلام - بفعل انفاسه المحيية، ان الحور المعصومات في حرم السماء تتجلى في كل لحظة إلى ناظره. حينما يرفع يديه بالدعاء فتصبح كل انملة من انامله مفتاحا لابواب السماوات، كل عمل من اعماله صغيرا كان او كبيرا، ينسجم مع تعاليم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. إنه هو قطب الزمان تحت الفلك و هو القطب الاوحد و ان زعموا قطبين. وكل من جاء على بابہ مخلصا وجد حياة سرمدية، ولو كان ميتاً. هو يحرسنا اذا انحرقت نفوسنا عن الصراط المستقيم، و يطيب القلوب اذا حمت و مرضت، و يسلك الطريق بالصفاء، و يتبع تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم حذوا بحذو و نعلا بنعل. بما أن دابه هو الانفاس الملهمة فالإلهام هو نائبه. إن الرأس الذي تدوسه قنماه يصبح خلوا من الكابة والحرز، انا اعتر بانى مولاه، و سيدى نظام، فاننا إذن نظامى).

چون گوهر بر درج . خواصه مستم
 اکون فتدی ذم مسان
 قطب زمن و پنا و ایمان
 در شرح نظام دین احمد
 در عبودیت فخر پادشاهی
 بر خاک ز رحمت آسمان
 شاهنشین چه سرور و چه سعادت
 بیستاد بر جلا پاک بیستان
 اسد و سپهر بر خورشید باد
 نسر و چرخ ستاره پاک روشن باد

(لقد تلقیت من الغیب ماقرضت حین نظمت من اللالی فی مدیح
 الشیخ: و هانذا أنثر الآن قدرا من درر المعالی علی رأس جنید الثانی،
 قطب الوقت، و ماوی الایمان، و رأس جمیع النبلاء، و الذی هو فی
 الشریعة بمثابة النظام لنین احمد - صلی اللہ علیہ وسلم - اعنی
 نظام الدین محمد. هو ملیک فی حجرة الفقر و ملجأ للعالم فی عالم
 القلب هو من الرحمة السماویة علی الارض و هو من العظمة
 و المعجد علی السماء . هو الإمبراطور الذی لم یکلل و لم یتربع علی
 العرش، و الذی یحرص الملوك علی غبار قمیہ هو اکثر الاتقیاء
 بصرا، و اکثر رهبان اللیل سہرا و یقتظة. فلیکن له المسند و الفلک
 الاعلی، و لیکن خسرو خامه مثل النجوم).

و کنلک نظم مجموعة مثنوی "مطلع الأنوار" فی هذا
 العام نفسه، و ادرج فیها ٤٨ بیتا فی مدیح شیخه قبل أن یأخذ فی
 مدح الملک:

الملك وقد مدح فيه، كعهدنا به، شيخه بكل إخلاص و عرفان بالجميل عرفانا يفيض من القلب. و هو الآن قد كان تتقدم في السن فيدعو أن يكون موته على الإيمان :

نظام الدين حق فرسندہ نامی	کردین حق گرفت از دی نظامی
ز طیش در دو عالم روشنائی	دو عالم عیلم کسی و عطائی
حرفش چون نبرد امر و در نبی	بیک پای فرسود از پای دوستی
بصدر خضر و عین مسند آرای	خضر پوشیده و دیش خزن تن پای
بہر سو کز دیش با دی رسیدہ	ہزاراں کورہ رنج از جا پریدہ
کلاہش را نسیدام نام گسیدم	ز ہی بہمت ارتہ گنخش بمسیدم
حندا یا آن گزیدہ بنندہ نامی	کہ ہست ائمہ شرفنت اخلاصی
بقرتہ ہنظیر مصطفی باد	در ان قراب استاوش بہر باد

(هو نظام الدين الحق، يحمل إسمًا ميمونا، قد انتظمت بفضلہ حبات السنين الحق . قد أشرق كلا العالمين بعلمه: هذا بمعرفته المكتسبة، و ذلك ببصيرته النافذة الموهوبة. إن أمره بأخذ شيء، أو تركه لا يقل إلا درجة واحدة من الوحي. ومقامه في المنزلة الأولى مع الخضر وعيسى عليهما الصلاة والسلام. وبينما يقبل خضر عليه السلام يده، يقبل خضرخان قدمه. و حيثما تصل أخف موجات نفسه تزول الأف من جبال الكرب والاسى دفعة واحدة . أكون سعيدا إذا مت تحت حدانہ اذا لم أستطع أن أرى قلنسوته فيا ربي ذاك المجتبى العبد الخاص الذي اقترن بالاخلاص و الحمد لله ، ليكن في جوارك صاحب محمد صلى الله عليه وسلم. و ليكن قريبا منه مكان لنا خامين)

إن بعض الأبيات التي نظمها خسرو في مديح الشيخ تنطوي أيضا على إشارات قيمة لمترجمى حياته، فمثلا إن بيتا واحدا يدل على أن

وفی العام القادم سنة ٦٩٩ هـ / ١٢٩٩ - ١٣٠٠ م بچ مجموعة شعرية
 أخرى مثنوی "أئینه اسکندری." هذه الأخرى أيضا تضم ٣٧ بيتا في مديح
 الشيخ نظام الدين أوليا. ومنها:

پناه جهان، دین حق را نظام	رو متکس را پیشوای تمام
جهان زنده از جان بیدارند	زمین روشنی از روز با زارند
مردم گاه پیش از پای عشق پیش	کعبه پایش از پیش خلق پیش
زمین و خاک در ولایت روشش	دل گوشه بهما بندش
مگر نفس و قوتش دامن پُر زور	شکم خالی و دل ز گنجینه پُر
دلم خلق از چوں صبا جان نواز	نوازش هم وقت جهان نواز
ز نظام روی آن آفتاب	هم پاک چشمان دو دیده پُر آب
برو بار خلق ارجم بسیار تر	کے نیست ادوی سبکبار تر
جهان زو هم وقت پُر فردا بد	زمین را درخش بیست محمد باد

(هو ماوی العالم، ونظام الدين الحق، وقائد طريق الورع والتقوى. إن العالم يحيى بروحه اليقظى، والارض تضىء بنفاس سوقه. إن موطأ قديمه أسمرى و أرفع من مستقر عرش الملوك، قد تقرحت قنماه بالقبلات المتواصلة بالرغم من أنه يجلس على حصير من القش إلا أن الأرض و السموات تقف على ولاية بابه. وجيبه خال غير أن كيس مؤنته مشحون بالدرر، ويطنه طاوٍ رغم أن قلبه مشرب بلابل الروحية. إن سلوكة نبيل حمث و منمض للروح كالنسيم العليل، و اعطياته دائما تكرم الضيوف. و إذا رأى الاتقياء وجه ذلك الشمس المشرف فتطفح عيونها بالدموع نتماً أنه يحمل عباهموم عامة الناس مع ذلك ليس هناك من هو خال البال أكثر منه، فلتنفض الدنيا بنوره كل وقت وليكن بابه بيتاً معموراً للأرض).

وقرض مجموعة شعرية أخرى "مثنوی دولرانی وخضرخان" في
 سنة ٧١٥ هـ / ١٥ / ١٣١٦م، وهي تشتمل على ٢٤ بيتا في مديح الشيخ قبل مديح

وكان الأمير خسرو ربما ينشد قصائده في مديح الشيخ في حضرته، فأنشده ذات يوم أبياتا له فسأله الشيخ معجبا به: "أى هدية تحب؟" وكان شيخه حضرة الشيخ بابا فريد أيضا قد سأل شمس دبیر بعد ما سمع إلى قصائد في مديحه أى هدية تحب؟ وما تحتاج إليه علاوة على ذلك. وكان هو أيضا قد اقترح بعض إصلاحات و تغييرات في قريضة، فطلب إليه شمس دبیر ان يدعو له كي يصبح غنياً مترخاً، فدعا له الشيخ. وكان من بركة دعائه أن عين مؤدبا لآبناء الملك بلبن، كما أصبح بعد ذلك أكثر الناس نفوذا وتأثيرا في البلاط الملكي. فجريا على هذه العادة، سأل الشيخ نظام الدين الأمير خسرو أن يبوح بذات نفسه، فقال خسرو لساعته: " أتمنى العنوبة في شعري، و ان يصبح ممتعا وشيقا جدا " فأمره الشيخ و الابتسام يعلو شفثيه: " انهض الى غرفتي، هناك شيء من السكر في طست تحت سريري، آتني به ". امتثل الأمير لأمر، ورجع بالطست وفيه قدر ضئيل من السكر، ثم أمره الشيخ: " انثر منه شيئا على نفسك، و نق شيئا منه أيضاً(١٧)، و امتثل الأمير خسرو بحكم الشيخ، وبفعل هذه البركة أصبحت العنوبة خصيصة بارزة لشعره. ومن الطريف أن التاريخ الجملی (Chronogram) لوفاته هو "طوطى شكر مقال" (٧٢٥هـ) ولكنه بعد ذلك كان يأسف على ذلك ويقول لماذا لم يسأل شيخه شيئا أثنى وأغلى. ومرة وضع الشيخ لعابه أيضا على شفثى الأمير خسرو للبركة (١٨). وإنه لمن بركة الشيخ أن الأمير خسرو قد تمكن في خمسة وسبعين عاما من حياته من إنتاج هذا القدر الضخم من النثر والنظم، بحيث يمكن أن تكون كتاباته مكتبة صغيرة مستقلة. فقد كتب الغزل والقصائد والمثنوى والرباعيات

الدعاء الذى دعا به سليمان عليه الصلاة والسلام، والذى جاء فى القرآن الكريم (ربّ هب لى ملكاً لا ينبغى لاحد من بعدى) قد كان منقوشاً على خاتمه:

زير عيش مرسه ميبك بمش آيّه " هب لى " رستم تمش

(ان رقعة مملكة جمشيد كلها تحت حكمه، والاية الكريمة " ربّ هب

لى " مكتوبة على خاتمه).

كما يدل بيت آخر على أن القلنسوة الرباعية الزوايا التى كان يعطيها الشيخ مريديه، وكان يلبسها أيضاً، كانت عقدت فيها عقدة على شكل الحرف العربى " هـ "

زافر شاهان كل اؤنس بز عيش ايس هوانه مر

(إن قلنسوته أكثر احتراماً واعتباراً من إكليل الملك، ويوجد فيها حرف

(الهاء) الدال على " هو الله احد " كعقدة).

و كذلك يشير بيت آخر إلى أن عكازته مستقيمة، لا تقوس فيها ولا

اعوجاج:

راست مهايش هم شاي بروز ديكش وكره سنازلى سوز

(ان عكازته مستقيمة كشهاب فى النهار، وهى قاتلة للارواح الخبيثة.

بل قاتلة للشيطان).

وبالإضافة إلى ذلك هناك قصائد أخرى تنطوى على إشارات قيمة

عن حياته.

الشديدة في كتابة النثر ونظم الشعر ومواظبته على الحضور في البلاط ورحلاته المتكررة الى الاصقاع النائية مع الجيش، لم يغفل الأمير خسرو قط عن النشاط الروحي. وقد اصاب الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي حين قال إنه على الرغم من أن خسرو كان يتمتع بوشائج ودية مع الأسرة الحاكمة وطبقة النبلاء، ولكن قلبه كان دائما مشغولاً إلى شيء آخر. ويتضح ذلك بما نجد من البهجة والسرور في قراءة مؤلفاته، إذا أن مثل هذه البركة قلما توجد في مؤلفات أناس آخرين، كما أنها لاتحظى بمثل هذا القبول العام (٢٠).

ويشهد ضياء الدين البرنى، وكان صديقاً حميماً للأمير خسرو: وإضافة إلى ثقافته و ذلاقة لسانه وكفاءته، إنه كان صوفياً مستقيماً وقد قضى معظم حياته في الصلاة والصيام وتلاوة القرآن المجيد، وكان فذاً في قسمي العبادة الدينية: العبادة اللازمة للعبادة المتعمية التي يدعو نفعها على الآخرين كإقامة الأوقاف الخيرية وما إليها وكان يصوم بصورة منتظمة وكان موضع ثقة لدى الشيخ أكثر من أي مرید آخر، كما لم أتعرف على مرید آخر أخلص وأوفى منه. وقد أوتى حظاً وافراً من حب الله والهيام به، وكان يفشى السماع الصوفي، ويأخذُه الوجد ونشوة الحب. وكان ضليعاً في الموسيقى وكان يحدث الحاناً وانغاماً جديدة. وكان مطبوعاً على قول الشعر. ويحمل قلباً حنوناً بين جنبيه، ويتمتع بنوع أنيق وبالجملة كان قد جعله الله - سبحانه وتعالى - فذاً في كل فن يتصل بالحنق والنوق الرائع. وكان فريداً من غير ريب، وشخصيته كانت تبعث على الحيرة والدهش في عصره (٢١).

والمقطوعات و ما إليها، لا فى اللغة الفارسية فحسب بل فى اللغات العربية والتركية والهندية أيضا. و كان أيضا يعتبر ملحنًا بارزًا للموسيقى الهندية، كما أحدث عدة نماذج حديثة من أمثال: "كهموكارنس" و"شاوبولوات" و "دو سخنه" و كان الشيخ قد أعجب بـ "خمسه نظامي جنجوي" الشهيرة إعجابا شديدا، و كان يطلب إلى الناس أن ينشئوها أياه إذا خلاه المكان، فطلب إلى الأمير خسرو أن يحاكي "الخمسة"، فألف خسرو مثنوياته الخمسة على غرار "خمسة نظامي".

و يخبرنا مؤلف كتاب "سير الأولياء" أن الأمير خسرو و معز الدين بانثشه كانا قد تلقيا عليه أيضا دروسا من رسالة فى البلاغة والعروض (١٩) ويعضد ذلك كتاب لطائف أشرفى، وهو مجموعة أقوال السيد أشرف جهانغير السمنانى. فضلا عن ذلك فإن خسرو نفسه قد اعترف فى مقامة "غرة الكمال"، كما أقر فى بعض مدائحه له أيضا، بأنه قد تتلمذ على الشيخ نظام الدين أوليا فى علم العروض أيضا.

و كلما كان خسرو يؤلف كتابا جديدا فكان يهدى باكورة نسخه إلى الشيخ و هو كان يمسك الكتاب فى يديه المباركتين، و يقول: "لنقرأ الفاتحة" ثم يتلو أولى سور القرآن الكريم، و يدعو لى يروج الكتاب و ينتشر بين الناس. وربما كان يتصفح الكتاب و يقرأ فيه من هنا و هناك.

و كان الشيخ يريد أن لا يقتصر خسرو نفسه على الشعر فحسب، بل عليه أن يتطلع دائما إلى هدف أعلى و أعلى. و على الرغم من رغبته

عطشوا و أنهم سوف يشربون الماء حتى يشبعوا ، ثم يتعرضون للانتفاخ الرئوى، فارتشف الامير خسرو بعض جرعات ارتشافا ليبل حنجرته، بينما انتفخت بطون الجيش المغولى، وسقطوا مفسيا عليهم فى المكان نفسه. وهكذا وجد الامير خسرو فرصة للفرار من أسرهم وكتاب " مجمل فصيحى " (٢٣) أيضا يحكى هذا الحدث ولكن جاء فيه " ان المغول ذهبوا بخسرو إلى بلادهم ، ثم لم يعلم عن مكان وجوده " لكن رجع خسرو إلى دهلى سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م.

وحيثما كان يذهب خسرو بعيدا عن دلهى، كان الشيخ نظام الدين الاولياء يبعث إليه رسائل تفيض بالحب والعطف، وكان يخاطبه بلقب "ترك اللّه"، وقد احتفظ خسرو بهذه الرسائل بحیطة بالغة وكانت من امنيته ان توضع رسائل الشيخ هذه فى كفنه بعد موته حتى يندق اللّه سبحانه وتعالى - عليه رحمته يوم الجزاء بفضل هذه الاوراق المقدسة. ومن هنا يظن ان اولئك الرسائل كانت قد دفنت مع من كانت أرسلت إليه. ومع ذلك توجد نبذات من هذه الرسائل فى أمكنة مختلفة من كتاب "سير الاولياء"، وقد جاء فى إحدى رسائل الشيخ التى كان بعث بها إلى الامير خسرو: (٢٤)

" بعد از محافظت جولرخ از امور نامريضه شرح اجتناب نماید، ودر امادات اوقات هم کوشش و تمرین نماید، که سبب تحصیل کل امادات است، و نصیحت نمود، و روزگار را بطاقت معروف نگرداند، و اگر در ضمیر اشخاص پیدا بر سینه اش سراج رود، که آن در طریقت اصل معتبر است، در کل کارها استقامت را اقتدیم نماید "

(وبعد صيانة الأعضاء البدنية يجب تجنب الأعمال غير الشرعية، و

ويقول الامير خورد إن خسرو، بعد فراغه من قيام الليل، كان يتلو سبعة أجزاء من القرآن الكريم كل ليلة، وقد سألته الشيخ يوها: قل لى يا ترك! كيف تجد عبادتك. فأجاب خسرو: "مولاي قد انفجر باكيا فى هزيج الليل" فقال الشيخ فرحا: "الحمد لله الآن بدأت تلوح بعض السمات" (٢٢).

و كان الامير خسرو، بين الفينة والفينة، يغيب عن دهلى مع الجيش الملكى، فسافر أولا فى صحبة الامير محمد خان الشهيد، الوريث الشرعى للسلطان غياث الدين بلبن، إلى ملتان ، و مكث بها حوالى خمسة اعوام، وكان الامير حسن علاء السجزي الدهلوى، مؤلف كتاب "فوائد الفؤاد" أيضا متصلا ببلاط الامير محمد خان . وهنا نشبت معركة ضاربة بين المغول والجيش الهندى بتاريخ ٢٩/ذى الحجة سنة ٦٨٢ للهجرة المصادف لـ ٨/مارس سنة ١٢٨٥ للميلاد وسقط الامير محمد خان صريعا فى تلك المعركة. وكان رجلا نابغا عبقرىا، و راعيا للعلم والفنون الجميلة، مثقفا، ممت الخلق، وقد أعرب معاصروه من أمثال الاميرحسن الدهلوى والامير خسرو وضياء الدين البرنى وغيرهم عن أسف و ألم بالفين على موته المبكر، ورثوه شعرا و نثرا. و وقع الامير خسرو أسيرا فى أيدي الجيش المغولى، فذهبوا به إلى بلادهم، و صادف ذلك طقسا حارا، و كانت الرياح وعواصف الرمل تهب هبوبا سريعا. ويستطيع المرء أن يتصور مناخ صحارى ملتان التى تتحول إلى جحيم خلال فصل الصيف. وعطش الامير خسرو و أصحابه عطشا شديدا، وبعد لأي عثروا على قدر يسير من الماء فى الصحراء. هنا فى هذا الوقت العصيب هداه عقله إلى أن الأعداء قد

و استدعى برهان الدين فوراً من بيته، و ظهر هو و خسرو مرة أخرى بين يدي الشيخ في ذلك المظهر نفسه، و قاما في ركن من الزاوية، ثم عفا الشيخ عن مولانا برهان الدين و أدخله في السلسلة من جديد(٢٦). وقد كان هذا التثريب يهدف إلى إخافته من أن يتظاهر بكونه خليفة الشيخ و حتى أن يحاكي ذلك. إنه يجب علينا أن نرى وجوهنا في هذه المرأة كيف نزع منّا خلفاء الشيخ، دون أن نكون أهلاً لذلك.

و القصة الثانية تتصل بالشيخ نصير الدين محمود جراغ دهلي، الذي قال ذات مرة لخسرو: "لك صوت مسموع عند الشيخ، فبفضلك قل له في وقت مناسب نيابة عني إنى أسكن في مدينة أيودھيا (فيض آباد)، ولاجد وقتاً كثيراً للصلاة والعبادة لكثرة من يزورني من الناس. و إذا سمح لي الشيخ فأحب أن أخرج إلى بعض الصحارى أو أنتبذ إلى مغار في بعض الجبال حتى أستطيع أن أفرغ نفسي كلها للعبادة والتأمل" و عرض خسرو هذا الطلب على الشيخ بعد صلاة العشاء فأجابته الشيخ:(٢٧)

”أورا بجوی ترا در میان خلق می باید بود چنانچه منی خلق می باید کشید و
مکافات آن به بذل و ایثار و عطای باید کردی“

(أبلغه أن يعيش بين الناس و يتحمل جفوتهم، و يكافئهم بالبذل و الأيثار و العطاء).

ثم أوضح الشيخ قائلاً: "إن ذلك لا يعدو أكثر من خداع الذات، إن نفسه تهفو إلى حياة فارغة باسم الجلوس في بعض المغارات للعبادة. إن المرء إذا جلس في مكان منغزل يدوي صيته الأفاق و يتهاوت عليه الناس."

متقدما فى السن، قد جاوز العقد السابع من عمره. و كان من عادته أن يجلس على حصير فى المطبخ، و بما انه كان هزيلا فلم يكن يطيب له الجلوس على الحصير، ولذلك ثنى بطانية اربع مرات و جعل منها مجلسا له. و حدث أن علي زنبيلى و ملك نصرت، رجلى حاشية علاء الدين الخلجى و من مريدى الشيخ، تحدثا عنه فى مجلس الشيخ أن برهان الدين يجلس فى المطبخ جلسة الشيخ على بطانية، فأغضب ذلك الشيخ، و بعث بالفور خادمه اقبال، أن يبلغ برهان الدين أن يغادر الزاوية لتوه. و امتنع لون برهان الدين غريب و انتابه القلق، ولكنه امتثالا لأمر الشيخ ترك الزاوية و أتى بيت مولانا ابراهيم طشت دار حيث أقام عدة أيام، ولكن من ذا الذي يستطيع أن ليؤوى شخصا قد عاتبه الشيخ، فرغب إليه مولانا ابراهيم أن يعفيه من ذلك، و قال له لو علم الشيخ أنى أبيتك فى بيتى فسوف يغضب عليّ، و الأفضل أن تذهب إلى المدينة، و حزن برهان الدين حزنا بالغا، و جاء إلى بيته مضطربا قلق النفس، و أخذ يبكى بكاء مرا. و الذين جاؤوا يعزونه من الأصدقاء أيضا لم يتمالكوا دموعهم حينما راوه فى هذه الحال التى يرثى لها. و كان الأمير خسرو و نصير الدين جراغ دهلي و برهان الدين غريب من صفوة الأصدقاء و إخوان الصفا، فتقدم خسرو إلى الشيخ نيابة عن برهان الدين، و طلب منه أن يضرب عنه الصفح، و لكن الشيخ لم يقبل. و أخيرا قررَ بعض الأصدقاء أن يظهر خسرو بين يدي الشيخ، بحيث تتلى عمامته من عنقه، و كان يعتبر علامة للاعتراف بالذنب. فلما رأى الشيخ خسرو فى مظهر رجل مجرم سأله: "ماذا بك يا ترك". فقال له خسرو: "من فضلك اصفح عن جريمة برهان الدين". فسأل الشيخ و يعلوه الابتسام: "أين هو؟"

و احس على الفور أنه حظى بالقبول. ثم طمانه الشيخ قائلاً إنك ستبلغ - إن شاء الله - منزلة السمو الروحاني. (٢٩)

و يوماً قال الشيخ إنه دار بخلدى البارحة أن خسرو ليس من اسم الدراويش، فلتدع باسم "محمد كاسه ليس" منذ اليوم. وكتب خسرو فيما بعد أن هذا اللقب أضفى على من الغيب. وقد أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، و أرجو أن بركات عديدة أخرى سوف تنزل بس بفضل هذا اللقب.(٣٠).

و ذات يوم تحدث الشيخ إلى الأمير خسرو: انى رأيت البارحة، ليلة الجمعة، فى المنام أن الشيخ صدر الدين عارف ابن الشيخ بهاء الدين زكريا الملتانى قد قدم و استقبلته بلا الإحترام والإكرام البالغين. و هو أيضا كال لى الاحترام جزافا. وفى الوقت نفسه رأيت أنك جئت من مكان بعيد، وحينما دنوت منا أخذت تصف المعرفة الروحية. وفى أثناء ذلك أذن المؤمن الصالح لصلاة الفجر واستيقظت من النوم. فلما انتهى الشيخ من حكاية القصة سأل خسرو: "أخبرنى ماهى تلك المنزلة الروحية". فأجاب خسرو بغاية من التواضع و إنكار الذات: إنما انا كناس بيتك، لا أستطيع أن أحتد هذه المنزلة و كل ما حصلت عليه إنما هو مما حبوتنى إياها. لما سمع الشيخ ذلك أخذ يبيكى بصوت عال و جاوبه خسرو أيضا بالبكاء والوعويل. ولما انتهيا من البكاء، وهبه الشيخ قلنسوته، و خلع عليه ملبسه الخاصة بيديه. و نصحه بالإكثار من مطالعة أقوال الصوفية(٣١).

و كذلك نظم الشيخ بعض أبيات أيضا فى مدح الأمير خسرو. وقد

نقل الأمير خورد الكرمانى إحدى رباعياته فى "سير الأولياء":

وكان الشيخ نظام الدين أوليا يستهدف إصلاح المجتمع لا الخلاص الشخصي فحسب، ولذلك حنّ جراغ دهلي حينما دارت هذه الفكرة بخلده. وقيّد الأمير خسرو ملاحظات الشيخ عنه، بين حين لآخر، والحب الذي أغدقه عليه في مناسبات مختلفة، حتى أصبحت رسالة لابأس بطولها. وقد نقل مؤلف "سير الأولياء" بعض مقتطفاتها. ولكن الرسالة الأصيلة قد فتحت اليوم، ولعلها وضعت في كفن خسرو وقت دفنه كما كانت وصيته الأخيرة.

و مرة قال رجل للشيخ إنك تغمر خسرو دائما بهذا العطف والحب، انا أيضا أرجو منك شيئا منه. ومن عمائة خلق الشيخ أنه مخافة أن لا يثبط همته لم ينبس ببنت شفة و اعتصم بالسكوت، ولكن لما غادر الرجل المجلس قال لمن حوله: قد خطر ببالي ان أقول لهذا الرجل عليك ان تخلق فيك أولا مثل هذه الصفات(٢٨).

و ذات مرة قال الشيخ للأمير خسرو: ادع لحياتي فانك لن تبقى بعدى حيا، و سوف تدفن بجنبي، و إنه سيكون كذلك إن شاء الله تعالى. و قد عهدت إلى الله تعالى أنه حينما يرافقوننى إلى الجنة فاستصحبك معى.

و مرة رأى الشيخ فى منامه أن نهرا يجرى تحت (الجسر الأصفر) أمام بيت الشيخ نجيب الدين متوكل، ماؤه صاف و شفاف، و كان الشيخ جالسا فى مكان على مرتفع، والريح تهب علىيلة رخية، فطمح فجأة إلى شىء وتذكر الأمير خسرو، وفى أثناء ذلك دعا له الشيخ دعاء خاصا،

وقد غمرت نشوة الوجد آنذاك المجلس كله، و سألته رجل بعد: لماذا لم تنشد غزلك أنت فأجاب خسرو: ماذا أفعل. لما شرعت أنشد قصيدتي فانصبت على ينيابيع المعانى بحيث لم أستطع أن أتغلب عليها(٣٢).

استأنف الأمير خسرو رحلته إلى أوده - و بنغال للمرة الثالثة سنة ٧٢٤هـ/١٣٢٤م و استخلف الملك غياث الدين تغلق، الف خان على دهلي خرج فى مهمة إلى بنغال مع جيش عرمرم لاستئصال شافة الثوار هناك. ومثل ناصر الدين حاكم (لكهناوتى) بين يديه فى(ترهت) و طمانه على طاعته و إذعانه لأمره. و بعد ما أقام الملك النظام سويا، غادر لدهلي و لقي حتفه فى افغان فور قريبا من دهلي. حيث أنهار عليه القصر الخشبى الذى كان قد أعد لإقامته، و كان ذلك فى شهر ربيع الأول سنة ٧٢٤ للهجرة / ١٣٢٥ للميلاد.

لما أخذ خسرو يتأهب للسفر إلى بنغال وجد شيخه ضعيفا، و قد تدهورت صحته و كان لابد أن يقوم بترتيبات خاصة ليكون على علم من دائم بحاله. فلما بلغه نبأ مرض الشيخ مرضا شديدا، ثم جاءه نعيه، ولى وجهه لساعته إلى دهلي، و وصل إليها فى أسرع وقت. وكان أغبر أشعث، فى ملابس سوداء فتّح جيبها، و قصد لتوه ضريح مرشده الروحى و شيخه الأثير و قبله و ذرف عليه موعا غزارا، ثم قال لمن حوله: "ما بكاشى على هذا الملك، إنما أنا أنذب حظى فإنى لن أعيش بعده طويلا" وفى أثناء

خسرو که نظم و نثر طش کم ناست کتبت کلب منی آن خسرو راست
این خسرو راست، نام خسرو نیست زیرا که خدای نام خسرو راست

(إن خسرو، الذى قلما برز مثله فى النثر و النظم، هو ملك نبيا الآداب . هو "خسرو" نا، وليس "ب" ناصر خسرو" إذ أن الله سبحانه وتعالى هو الذى ينصر "خسرو" نا)

و قد كانت اجتماعات السماع الصوفى تجيش بالحماسة بسبب وجود خسرو، و حينما كانت تعترى الشيخ حالة من الوجد، كان خسرو بنفسه يأخذ يينشد ويغنى. و مرة دعا الأمير خسرو عددا من خلّانه إلى بيت السيد محمد الكرمانى فى غياث فور وكان الشيخ وعدد من صوفية البلد أيضا قد حضروا تلك المناسبة و رفع " بهلول قوال " عقيرته بغزل الأمير حسن الدهلوى:

زهی ترکی که از نهای ابروی گمان پیدا کند پنهان زنده
بجوشش زدی کی جای گمرد مرا میزدی که هست احمد مزامیر

(أى ما أجمل التركي الذي يظهر بسبب تقوس حاجبيه ما خفي من كل شيخ، متى يؤثر في أذني المدعي سحري الذي هو كسحر مزامير داود؟)

و بعد السماع أنشد الأمير خسرو غزله، و لكن لم يستطع أن يستمر فى الإنشاد بعد المطلع، و انتقل بعده إلى غزل الشيخ السعدى:

مطمت بر فونى دولبرى آموزت جناد ناز و عتاب کستم گمى آموزت

(ان استاذك علمك الدلال و الفتنة، كما لئنك الجفاء و الاغراء و العتاب ولاغير)

- ٣ - لطائف اشرفى: الجزء الأول ص: ٣٦٠، و الجزء الثاني، ص: ٣٧٠
- ٤ - Wahid Mirza: Life and works of Amir Khusru. p. 16
- ٥ - سير الأولياء، ص: ٣١١
- ٦ - المصدر السابق س: ١٢٦
- ٧ - ولدراسة مستفيضة أنظر مقالى حول كتاب "أفضل الفوائد" فى أمير خسرو: أحوال واثار (تحقيق نور الحسن أنصارى) ص: ٣٤٥، ٣٦٩،
- ٨ - فوائد الفوائد (تحقيق لطيف ملك)، لاهور، ص: ٩
- ٩ - جمالى دهلوى: سير العارفين (ترجمة أردية بقلم : محمد أيوب قادرى ص: ٨٧، وقد جاء فيه الاسم "اعز الدين على شاه" ولكن الصواب "عز الدين" ..
- ١٠ - وحيد ميرزا: (Life and works of Amir Khusru) ص: ١٧ .
- ١١ - وقد مات نجل الأمير خسرو، محمد، فى حياته، ويوجد رثاءه فى ديوان غرة الكمال، ولحق بأخيه نجله الآخر، حاجى، بعد ذلك، ورثاه فى ديوان "نهاية الكمال" .
- ١٢ - السيد محمد أكبر الحسينى: جوامع الكلم، مطبعة انتظامى، حيدرآباد.
- ١٣ - ضياء الدين البرنى: تاريخ فيروز شاهى (ترجمة أردية بقلم: دكتور معين الحق لاهور.)
- ١٤ - "فوائد الفوائد"، المنقول أصلا عن ص: ٢٤٢
- ١٥ - سير الأولياء، ص: ٣١١
- ١٦ - مقممة ديوان "غرة الكمال"، ص: ٤ - ٥
- ١٧ - سير الأولياء، ص: ٣١١ - ٣١٢
- ١٨ - مثنوى نه سبهر
- ١٩ - سير الأولياء، ص: ٣١١
- ٢٠ - أخبار الأخيار، مطبعة مجتبانى، دهلئ، ص: ٩٩
- ٢١ - ضياء الدين البرنى: تاريخ فيروز شاهى (ترجمة أردية) ص ٥٢٢

ذلك نظم رثاء مشجيا طويلا، ويوجد هذا الرثاء فى بعض نسخ كتاب نهاية الكمال (٣٣). وقد تخلى عن جميع ظرفه و خفه دمه و خبتت عبقريته الشعرية واصبحت روحه المرحة التى كان يضرب بها المثل نكرى من الماضى، إن من كان يملا المجلس كله حيوة ونشاطا وبهجة، قد أصبح الآن عنوانا للأسى والكآبة. وجلس قرب ضريح شيخه مجاورا، و انعزل تماما عن العالم من حوله، و بعد ستة أشهر يوم الأربعاء من شهر شوال سنة ٧٢٥ للهجرة/٢٥ من شهر سبتمبر سنة ١٣٢٥ للميلاد، وافاه الأجل المحتوم، و دفن فى مؤخرة ضريح شيخه، و لكن جمالى الدهلوى يقول إنه توفى بعد ثلاثة أشهر(٣٤) من وفاة شيخه، و ذلك فى شهر رجب سنة ٧٢٥ للهجرة/يونيو سنة ١٣٢٥ للميلاد، فى حين يقول المؤرخ فرشته دون أن ينكر المصدر الذى استقى منه، أن خسرو مات يوم الجمعة بتاريخ ٢٩/ذى القعدة سنة ٧٢٥ للهجرة المصادف لـ ٦ من نوفمبر سنة ١٣٢٥ للميلاد، ويعنى ذلك انه بقى حيا حوالى سبعة أشهر بعد وفاة شيخه، و لكنه يبدو أن فرشته قد أخطأ فيه، وتصريح كتاب "سير الأولياء" أولى و أجدر بالاعتماد والثقة فى هذا الباب. (٣٥)

الملاحظات و المراجع:

١- الأمير خورد الكرمانى: "سير الأولياء" مطبعة محب هند، دملى، ص: ٣١٢

٢- المصدر المنكور. ص ٣١٢

دور الخدمة الاجتماعية والمرأة فى التصوف فى ضوء معجم السفر للحافظ أبى طاهر السلفى الأصبهانى

بقلم: ايس - ايم زمان

دور الخدمة الاجتماعية:

لقد خلف الحافظ أبوطاهر أحمد بن محمد السلفى الأصبهانى (المتوفى بسنة ٥٧٦/١١٨٠) الذى عرف فى حياته نفسها على أوسع نطاق كواحد من أبرز المحققين فى عصره مجموعة ضخمة من كتاباته للأجيال القادمة على موضوعات شتى متعلقة بصفة رئيسية بالحديث وعلومه الفرعية، إن كتابه "معجم السفر" و هو كتاب موثوق به فى فن الرجال مثل أعماله السابقة من معجم (الأصبهانيين والمشخة البغدادية) فقد استشهد به كثير من العلماء المبرزين أمثال الذهبى و ابن حجر العسقلانى، وهذا الكتاب كتاب "معجم السفر- خلافاً لأغلب الأعمال من نوعه - ليس مجرد قائمة بأسماء شيوخ حبيته و أسناده، مرفقة بصور لهم وصفية مختصرة تصاحبها الأخبار المنتهية عن طريقهم، بل إنها مجموعة قطع شعرية مبهجة مطربة، تلائم الأنواع المختلفة، و حكايات

- ٢٢ - سير الأولياء، ص: ٣١٢
- ٢٣ - مجمل فصيحى. طهران.
- ٢٤ - أخبار الأخيار، ص: ٩٩
- ٢٥ - درر نظامى، (ترجمة أردية) ص: ١٣٣
- ٢٦ - سير الأولياء، ص: ٢٨٩ - ٢٩٠
- ٢٧ - المصدر المنكور، ص: ٣٧٤
- ٢٨ - المصدر المنكور، ص: ٣١٢
- ٢٩ - المصدر المنكور، ص: ٣٣٣
- ٣٠ - المصدر المنكور، ص: ٣١٣
- ٣١ - المصدر المنكور، ص: ٣١٤
- ٣٢ - المصدر المنكور، ص: ٣١٤
- ٣٣ - وتوجد نسخة خطية لديوان "نهاية الكمال" فى مكتبة جامعة بنجاب فى لاهور، وتتضمن هذه المرثية الطويلة التى نقلها بالكامل الدكتور أفتاب اصغر فى مقاله: نظم الأمير خسرو للمراثى ورتائه الشيخ الخواجه نظام الدين اوليا " انظر مجلة تحقيق ، المجلد الاول، والاعداد ٢ - ٤، كلية الدراسات الشرقية والاسلامية جامعة بنجاب لاهور، عام ١٩٧٩م.
- ٣٤ - سير العارفين (ترجمة أردية) ص: ١٢٤ ويقول جمالى إن خسرو غادر بنجاله دون أن يحصل على الإنز الرسمى من الامبراطور، ولكن أرى أن غياث الدين تغلق قد كان غادر بنجاله حتى قبل أن يغادرها الأمير خسرو، ويدل على ذلك أنه مات فى افغان فور تحت قصر خشبى قبل وفاة الشيخ نظام الدين الأولياء.
- ٣٥ - سيز الأولياء، ص: ٣١٥

للسوفية الذين توفوا في القرن الخامس/الحادى عشر فهي ترجمة أبى سعيد بن أبى الخير(٥) (م ١٠٤٩/٤٤٠) وأبى اسحاق (م ١٠٢٤/٤٣٦) (٦) وربما أبى العباس النهاوندى(٧).

وقد أفرد صاحب كشف المحجوب بالإضافة إلى ترجمة أبى القاسم القشيري (م ١٠٧٢/٤٦٥) (٨) وأبى سعيد (٩) وأبى القاسم الجرجانى (١٠) (م ١٠٧٦/٤٦٩) وأستاذه أبى الفضل محمد بن الحسن (١١) بابا صغيرا (١٢) لترجمة صوفية عصره بإيجاز، غير أنه مجرد قائمة بالأسماء مع الملاحظات المحيية. بينما ذكر كتاب "نفحات الانس" للجامى (م ١٤٩٤/٨٩٨) أسماء أكثر، إلا أن المعلومات المتوفرة غير صحيحة و غير مضبوطة على العموم. بالإضافة إلى ذلك فإن التواريخ هي الأخرى لم تنكر إلا قليلا (١٣).

ومعظم الصوفية الذين ترجم لهم السلفى على ما استطعت التأكد منه لم تذكرهم المصادر الأخرى المتوفرة لدينا. كما أن صحة الأخبار و دقتها التى يمتاز بها السلفى هي ميزة أخرى. لأن أخباره تعتمد على ملاحظاته الشخصية أو هي حاصلة من أصحاب التراجم انفسهم أو ممن راوهم و شاهدوهم.

وبالإضافة إلى قيمة "معجم السفر" لكاتب التراجم فإنه يحمل لنا أهمية أكبر بمثابة المفاتيح المفيدة التى يوفرها لدراسة بعض جوانب التصوف و للإطلاع على تطورات عبيدة هامة حصلت خلال القرنين الخامس والسادس/الحادى عشر والثانى عشر، ولا تسمح لي مراعاة ضيق المقام إلا بأن أقصر البحث الحالى على موضوعين إثين فقط.

نادرة عن الشعراء والكتّاب، والعلماء، والصوفية تزخر بمعارف قيمة غالية،
لكاتب التاريخ الأدبي ونظيره فى التاريخ الاجتماعى.

قيمة "معجم السفر" مصدراً للتصوف المعاصر:

إن اهتمام السلفى بالتصوف وقيمة "معجم السفر" مصدراً لتاريخ
التصوف المعاصر، كلاهما ظاهر من المادة الثرية المتعلقة التى يحتويها
هذا الكتاب بهذا الموضوع، فالتراجم الموجزة لـ ٦٤ صوفية، و ٢٤ حكاية
نادرة، و ٣٣ خبراً من أقوال الصوفية البارزين كل ذلك يجعل هذا الكتاب
مصدراً قيماً، حقيقة تصير ذات معان أكثر حينما نأخذ بعين الاعتبار قلة
المعلومات المتعلقة بهذا العصر فى المصادر المتوفرة لدينا من ذى قبل.

إن الطبقة الأخيرة و هى الخامسة من طبقات الصوفية للسلمى
(م١٠٣١/٤٢١) تتحدث عن الصوفية الذين توفوا خلال ٩٥٢/٣١٤ و ٩٨٨/٣٧٨،
والكتاب الشهير لأبى نعيم أيضاً لا يتعدى القرن الرابع/العاشر(٢) وأما
الذين ذكرهم أبو القاسم القشيرى (١٠٧٢/٤٦٥) فى مصنفه "الرسالة" فكان
آخرهم وفاة أبو عثمان سعيد بن سلام المغاربى، (م٩٨٢/٣٧٢) وعبد الله
الانصارى (م ١٠٨٨/٤٨١) وقد ذكر مؤلف طبقات الصوفية بعض الصوفية
الذين ماتوا فى أوائل القرن الخامس (٣) إلا أن كتابه من حيث المجموع
إنما يتناول بالدرجة الرئيسية الناس الذين عاشوا فى القرن
الرابع/العاشر(٤) ومات معظم أصحاب التراجم فى طبقة السادسة وهى
الأخيرة فى القرن الرابع، غير أن التراجم التى وردت فى تذكرة الأولياء
لفريد الدين العطار (م فى النصف الأول من القرن السابع/الثالث عشر)

الفكرة و التوكيد عليها بصفة خاصة لم يتما إلا من قبل متصوفي القرن الرابع والخامس/الحادى عشر والثانى عشر، مثلما بلغ الزهاد الأوائل فى عنصر الخوف و الخشية من الله عزوجل تماها، كانت الصلوات المفروضة ضرورية وكانت النوافل من الأعمال والأفعال الزهنية مستحبة مفضلة لاستعباد الروح السافلة و تطهير القلب و تزكياته، إلا أن أكثر الوسائل ثقة واعتمادا لإجتياز المراحل الصعبة الوعة من الطريقة الصوفية كانت وسيلة الخمة التى لا تثمر بدونها العبادات الرسمية الروحية. وهذه الفكرة منتشرة فى أقوال عدد من صوفية هذا العصر، فقد ورد أن محمد على الكتانى(١٥) قال:

"سمعت محمد بن يعقوب يقول: كابنت العبادة خمسين سنة و لم أصب الحقيقة ثم نوبت كن عبداً و استرح فتركت الاحتيال و الاختيار و لزمتم النلة و الافتقار فاسترحت".

وهناك حكاية أخرى رواها السلفى تبين أهمية الخمة فى عبارة أصرح و أوضح، فقد حكى للسلفى عبد الكريم بن دوشمنذ يار أنه سمع داؤد الخادم يقول:(١٦).

"سمعت أبا الحسن عبد الوهاب بن أحمد بن سألبة الشيرازي بفارس (١٧) يقول: أقمت عند أبي الحسن السيرواني(١٨) سنين أصوم نهاري و أصلي ليلي فما التفت إليّ فكنست الرباط يوماً فقال: جبرك الله يا ابن سألبة. فكان يرى أنه ما بلغ ببركة دعائه و كان يدعى بشيخ الشيوخ(١٩)"

الخدمة: ميزة بارزة لتصوف القرنين الخامس والسادس:

إن المسئولية الاجتماعية الناتجة عن حب الله عزوجل هي إحدى جوانب التصوف المبكر الهامة، إلا أن الوعي الشديد بعلاقتها بالارتقاء والتطور الروحي تبلور في القرن الرابع/ العاشر، فقد ركز الصوفية مثل ابن خفيف (م/٢٧١/٩٨١) تركيزاً خاصاً على الخدمة الاجتماعية وجعلوها جزءاً وربما أهم أجزاء الحياة الصوفية ويمكننا حتى أن نقول إن ظهور عدد كبير من الرباطات والتكايا عبر العالم الإسلامي كان وسيلة مؤثرة لتأسيس هذا المبدأ والقيام به كما كان سبباً لتحقيقه وتطبيقه في نفس الوقت. مما أوجب إيجاد الطرق التي يمكن بها مزاولة الخدمة الاجتماعية ونقلها إلى المبتدئين من الصوفية. وهكذا فقد عمل ذلك كحافز على تأسيس هذه المؤسسات حيث يقوم بخدمة الصوفية والمقيمين والمسافرين ولعل هذا التطور كان مسئولاً أكثر من أي شيء آخر عن شعبية التصوف في الإسلام من جانب وجعل التصوف قوة مؤثرة لتبليغ رسالة الإسلام من جانب آخر. فقد ظل الصوفية في طرق منظمة. يبدون في كل مكان أكثر دعاة الإسلام نجاحاً، ومن سوء الحظ أن اشتغالنا بالجانب الثيوصوفي للتصوف، ورغبتنا الشديدة في البحث عن بنور التصوف في كل بيانة وثقافة ماعدا الإسلام شغلنا عن إيلاء الاهتمام الكافي لجوانب الهامة لهذه الدرجة التي جعلت التصوف - حقاً - أكثر القوى فعالية ونشاطاً في التاريخ الإسلامي.

إن فكرة الخدمة الاجتماعية كمبادئ التصوف المتعددة الأخرى لم تكن اجنبية عن الإسلام أو غريبة عليه، لكن يبدو أن التركيز على هذه

الحيوانات وذلك عن طريق الشفقة والعطف عليها(٢٦)، كان فعلا من أهم العناصر الهامة التي عملت في انتشار التصوف و نفوذه و شعبيته.

دور المرأة في تصوف القرن الخامس والسادس / العاشر والحادي عشر:

المرأة بطهارتها و رقتها في استجابتها الانثوية للحب أرضيا و سماويا. تحتل مكانها في أدب القداسة لجميع الأديان والثقافات وبمجرد نكر الزهد و التصوف الإسلاميين يلتمع إسم رابعة العدوية البصرية (م ٨٠١/١٨٥) في الأذهان، ففي قائمة مؤثرة بالأسماء النسوية في صفة الصفوة (٢٧) لإبن الجوزي، و نسوة الباب الأخير من نفحات الانس(٢٨) للجامي نجد شهادة كافية على الدور البارز الذي لعبته المرأة في تطوير التصوف الإسلامي.

ومن المعلومات الغالية حول هذا الموضوع التي يزودنا بها كتاب "معجم السفر" و يوجد هناك خبر مثير عن شيخة صوفية تدعى أمنة السردرونية نقله إلى السلفي أبوطاهر علي بن طاهر الجربانقاني الذي يقول (٢٩).

"كنت مع جماعة من أصحابنا الصوفية فقصوا أمنة السردرونية فقلت: وقد آل أمرنا إلى أن نقصد امرأة للزيارة فلما دخلنا عليها تكلمت فطاب وقتي و صحت صيحة فقالت: اسكت يا مدعى هذا لا يشبه كلامك في الطريق فقمتم و استغفرت و رايت منها بعد ذلك كرامات عجيبة".

لم تكن النسوة الصالحات المختصات بالنزعات الزهيدة القوية نادرates في تاريخ الاسلام. وكانت عدد من النسوة كرابعة البصرية فضلت

فالأهمية التي علقت على هذا الجانب من التصوف يمكن تقديرها من الخبر التالي الذي سجله معجم السفر، يقول السلفى(٢٠):

"سمعت أبا عمرو عثمان بن عمر بن أبي عبد الله البيروتي بمدينة القصر من قطر خوزستان يقول: كانت وصية أبي إليّ وإلى مريديه المبالغة في خدمة من يقدم عليهم من غرباء الصوفية ويقول: إن جرى منكم تقصير في حق أحدهم فأخذ شعره و ضربه فلزم يده ليمنعه من ضربه فهو مهجور وليس بيني وبينه كلام".

و في خبر آخر يقول(٢١):

"سمعت أبا الفضل طاهر بن الحسين بن ممان الويشي بالرز من مضافات همدان يقول: سمعت أبا حفص عمر بن جابار الدوني بالدون يقول: سمعت الشيخ أبا عبد الله الحسين بن علي بن أحمد الدوني يقول: وصيتي إلى أصحابي أداء فرائض الله تعالى وترك حظوظ أنفسهم و مراعاة المريدين و خدمتهم".

والأمثلة من هذا النوع يمكن أن تتعدد (٢٢) و تتضاعف، فقد زخرت الكتابات والرسائل الصوفية لهذا العهد والعهود والتالية، بالتعليمات والإرشادات التي يجب ملاحظتها في توفير الخدمة للضيوف يزورون الرباطات (٢٣) و إن الانتشار الاستثنائي لهذه الرباطات خلال هذا العهد يشكل مؤشرا على المكانة الهامة التي احتلتها مؤسسة الخدمة في الحياة الصوفية(٢٤).

إن توسيع هذا المبدأ وراء إطار عضوية و انسلاك الأخوة الصوفية لا إلى المسلمين فقط بل إلى غير المسلمين(٢٥) أيضا وحتى إلى

بصفة أساسية بالإضافة إلى دوره كبيت ضيافة للمطلقات، وربما للأرامل أيضا فإن السؤال الهام لا يزال قائما وهو هل وجدت مثل هذه المؤسسات قبل هذا العصر، و هنا تظهر قيمة المعلومات المتوفرة في الملاحظة الهامة للغاية عن أم أحمد زليخا بنت إلياس بن فارس بن اسماعيل الغزنوي الواعظ في "معجم السفر". فقد اجتمع بها السلفى في "ساوا" وكتب عنها الأحاديث واعطى في شأنها تفصيلات مهمة (٣٦).

و هذه المعلومة عن وجود تكية أو صومعة للنساء في أواخر القرن الخامس/الحادى عشر في مدينة خراسان المزدهرة هي بدورها اضافة قيمة الى معرفتنا. ولكن ليس من الواضح حتى الآن ما إذا كانت هذه الصومعة تكية مستقلة منتظمة في مقابل الرباطات والديورات الصوفية الأخرى التى كان يسكنها الصوفية أو كانت تستخدم فقط على أنها مكان الاجتماع للنسوة وخاصة اللواتى كن يحملن نزعات صوفية أم انتماءات صوفية للاجتماع والاستماع إلى الداعيات والواعظات من الصوفية مثل زليخا، إلا أن استخدام لفظة الصومعة يرجح على كل حال - الفرضية الأولى.

و نقطة أخرى جديرة بالاعتبار هي الصورة العرضية التى نكر بها السلفى هذه الصومعة، و ذلك أنه إن كانت هذه الصومعة فريدة في نوعها فالأرجح أن السلفى كان قد نكر هذه الحقيقة و خلف بعض التفصيلات عنها، فليس من المستبعد ان تفترض أن مؤسسات كهذه لم تكن نادرة.

لقد رأينا فى ترجمة أمانة السردونية كيف كانت تتم زيارة الشيوخات الصوفيات من قبل مجموعات المريدين رجالا و نساء. كما أن

حياة التبتل، ومنهن خديجة (المعروف بـ مليحة) بنت أبي العباس الرازي المحدث البارز والمستشار القانوني بالإسكندرية. وكانت هي بنفسها محدثة ذات أهمية وقد روت الأحاديث للسلفى. وكانت من عاداتها أن تسهر الليل كله. وتوفيت عام ١١٣١/٥٢٦، فقام السلفى بصلاة الجنازة عليها حسب رغبتها.

إلا أن وجود النسوة الزاهدات مثل آمنه التي علمت كلا الصنفين من المريدين ووجود شخصيات أكثر اعتدالا مثل خديجة، التي قضت حياتها فى التبتل والعزوبة والرياضات الشاقة، لم يكن ظاهرة جديدة وخاصة بهذا العصر وحده، لكن السؤال الهام هل وجد يوماً ما طبقة من النسوة الصوفيات، المنتميات بصفة رسمية إلى الطريقة الصوفية، المبايعات للمرشد الروحى اللابسات المرقعة أو الخرق، المقيمات بصورة دائمة أو مؤقتة فى الابنية المقابلة للرباطات و الخاصة بهن لتربيتهن الروحية؟ وقد لاحظت البروفيسور شيميل وجود الرباط فى القاهرة، المعروف برباط البغدافية الذى كان طبقاً للمقرىزى (٢٢) قد أسس فى عام ١٢٨٥/٦٨٤ من قبل بنت البيبرس. وإنه كان أيضاً بمثابة ملجأ للنساء المطلقات اللواتى كان مسموحاً لهن بالإقامة به حتى يتم زواجهن ثانية، وكان ناظره حتى سنة ٨٠٦هـ/١٤٠٢ قاضياً حنفياً (٢٣). وطبقاً لابن تفرى بردى (٢٤) فقد كانت هناك شريحة وهى أرملة الشيخ الراحل الرومى، تم تعيينها من قبل قاتيباي كرئيسة للتكية التى كان إقامها (٢٥).

ولكن ليس من الواضح ما إذا كانت هذه التكية مخصصة لسكن المريديات، وحتى إذا كان رباط البغدافية يشكل صومعة للنسوة الصوفيات

- ٧ - المرجع السابق ٣٢٢/٢-٣١٩
- ٨ - الهجویری، كشف المحجوب، ترجمة آر - إيه نكولسون ص ١٦٧
- ٩ - المرجع السابق ص ١٦٤
- ١٠ - المرجع السابق ص ١٦٩
- ١١ - المرجع السابق ص ١٦٦
- ١٢ - المرجع السابق ص ١٧٥، ١٧٢
- ١٣ - وفضلاً عن ذلك، أنه ليس مصدراً معاصراً للقرنين الخامس والسادس/والحادى عشر والثانى عشر.
- ١٤ - إيه شيميل، ابن خفيف: الممثل الباكر للتصوف، مجلة مجلس التاريخ الباكستانى ج: ٦، الجزء الثالث (يوليو ١٩٥٨) ص ١٧٣
- ١٥ - معجم السفر، الفقرة ١١١٦
- ١٦ - أبو توارس داؤد بن محمد بن عبد الله العجلى المعروف بدأود الخادم كان مريدا ممتازا لأبى اسحاق الكازرونى، (م ١٠٣٤/٤٢٦)، وكان خلفاؤه أمناء فرقة الكازرونى (انظر فردوس المرشيدية ص ٤٧٣)، وكان خال و شيخ أبى محمد منكىل بن محمد بن سليمان الرزى الذى ترجم له السلفى (معجم السفر ١٣٠٧-٩) أبوالمفاخر البخارزى، (م ١٣٣٥/٧٣٦) فى سلسلة نسبه الروحى المسجل تمهيدا لكتابه أورد الاحباب" (ص ٢٧) ينكر كلا من محمد بن منكىل، (الذى اعتقد أنه قلب غير متعمد لمنكىل بن محمد) و شيخه داؤد بن محمد المعروف بخادم الفقراء، إلا أن داؤد طبقا له تلقى خرقة من أبى العباس بن إدريس و إن كان لا ينكر شيئا عن أبى اسحاق الكازرونى، وقد جاء نكر داؤد فى فقرات ٣٦١-٢، و ٤٩٨، و ٦٢٤، و ١٣٠٩ من معجم السفر يخبرنا السلفى بان أتباع دامود كانوا يديرون ٥٥ رباطا.

العكس أيضا حقيقة، وهذا الوضع ربما استفله بعض الخراف السود عديمى الضمائر المستترين فى الدوائر الصوفية الذين لعبوا لعبة الشيطان تحت قناع التصوف، ومن الممكن أن نفسر أشد الحملات التى شنها ابن الجوزى على الصوفية بأنها نابعة من هذه الفعلات والنشاطات الشائنة التى ارتكبها هؤلاء الدجالون الكاذبون.

الملاحظات و المراجع:

- ١ - طبعة نقدية لهذا العمل أعدت أولا من قبل كاتب هذه الورقة، وقدمت إلى جامعة هارفارد تحقيقتا جزئيا لمتطلبات شهادة الدكتوراه وذلك عام ١٩٦٨م (اسلام آباد لنى - لرى لنى ١٩٨٧، ص ١٥٧-٦٨٢).
- ٢ - قارن أربيرى (لندن ١٩٥٠) التصوف، ص ٧٠، إنه يلاحظ أن حلية الاولياء تزخر بالمجلدات النهائية الثلاثة. وخاصة المجلدان الأخيران بالوثائقية الأكثر دقة فى التصوف فى القرنين التاسع والعاشر.
- ٣ - مثلا أبو الطيب سهل بن محمد السلوكى الذى توفى ببنيسابور فى ١٠١٣/٤٠٤. (الأنصارى الطبقات، ص ٨ - ٦٩٧ فى الطبقة السادسة)
- ٤ - مثلا أبوبكر السوسى (م ٢٨٦ / ٩٩٦) ص ٤٩٢، أبوبكر أحمد بن محمد الطرسوسى (م ٩٨٤/٣٧٤) ص ٤٨٦، أبو الحسن السروانى الذى عاش ١٢٤ عاما يأتى فى مقممة الطبقة السادسة، ص ٤٨٢
- ٥ - العطار، تنكرة الاولياء، ٢/٣٣٧ ٣٣٢،
- ٦ - المرجع السابق ٢/٣٠٤ - ٢٩١

(المتوفى ٤٣٦هـ/١٠٣٤م) إلى اتباعه وتلاميذه (نفس المصدر السابق: الثاني، ص: ٣٠٢) تقول: عندما يأتي إلى الصومعة غريب أو مسافر فاستقبله استقبال شرف وكرم و اجلس معه و اتخذ مكانا في زاوية لقعونك. و هكذا فان القشيري (المتوفى ٤٦٥هـ/١٠٧٢م) يؤكد في الرسالة في الصفحة: ٢٠٢ بضرورة و أهمية "الخدمة".

و يذكر الكاشاني (المتوفى ٧٣٥هـ/١٣٣٤م): إكرام الفقراء و استضافتهم أفضل و اجزي عند الله من صلوات النفل.. و في تعريفه "للخدام" يقول الكاشاني (مصباح الهداية: ص: ١١٩): جماعة الخدام من واجباتها أن تخدم أولا الفقراء و طالبي الحق و من يصاحبهم و يراعى أمورهم و بعده تتجه إلى شئون أنفسهم.

٢٥ - انظر العطار، التنكرة، ٢/٢٩٥، و محمد بن عثمان، فردوس المرشدية، ص ١٧٢، لقصة ضيافة الكازاروني لكثير من الناس.

٣٦ - شفقة ابن خفيف على كلب. انظر أربيري، شيراز. ص ٧٧. وأيضا العطار، التنكرة، ٢/٢٩٦. والباخري.الأوراد. ص: ٣٢.

٢٧ - ابن الجوزي. صفة الصفة ٢، ٤١، ٢، ١٦، ١١٣، ٥٩ - ١٥٥ - ٧١ - ١٧٠ - ٩٩ - ٣٩٢، ٢/٢٢ - ١١٥، ٤/٣٥ - ١٢، ٣٦٤٠ - ٥٧ - ٥٥ - ٦٠ - ٥٩، ٨٨، ٢ - ١٠١ - ٦٤ - ١٦٢ - ٧٢ - ١٧٠ - ٢٦ - ٢٢٤، ٢٦١، ٨٠ - ٢٦٦، ٢ - ٣٠١ - ٢٠ - ٣١٩، ٣٢٧، ٣٩ - ٣٣٨، ٥٨ - ٣٤٧، ٣٦٩ - ٧٨ - ٣٧٢، ٨٨ - ٣٧٥، ٤٠٥ - ٣٩٤.

٢٨ - الجامي، النفحات، ص ٦٣٤-٦١٥.

٢٩ - معجم السفر فقرة ٨٦٢

٣٠ - روى أنها اعلنت رافضة لطلبات الزواج. أن عقد الزواج لمن له وجود ظاهراتي، و لكن فيما يتعلق بشأني فلا يوجد هناك مثل هذا الوجود، ذلك أني قدانقطعت من وجودي، وخرجت من ذاتي، إلا أن لي وجودا في الله عزوجل وأنا له خالصة إنني اعيش في ظلال حكمه، فعقد الزواج يجب أن يطلب منه، لا مني (العطار التنكرة ١، ٦٦ نقلها أربيري في التصوف: ص: ٤٢).

١٧ - الهجویری (م بین ٤٦٥/١٠٧٢، ٤٦٩/١٠٧٦) یذکر أبو الحسن بن سلیمان فی صورة وصفیة لحیة شیخه ابی الفضل محمد بن الحسن الخطالی، علی أنه معاصر، (الكشف ص ١٦٦) ویترجم له مرة ثانية فی الباب الذی يتحدث عن شیوخ فارس.

١٨ - علی بن جعفر بن داؤد شیخ الهجویری الخطالی كان عاشره (الكشف ص ١٦٦) إنه رافق ابابکر سلیمان (م٣٢٤/٩٤٦) و الجنید (م٢٩٨/٩١٠)، انظر السلمی، الطبقات ص ٣٤٦، ٣٤٤ و كان أيضا معاصرا لأبى بكر محمد بن محمد الطرسوسى (م٢٧٤/٩٨٤) انظر الانصارى، الطبقات ص ٤٨٧. وقد أفرده الانصارى بترجمة فی الطبقات (ص ٤٨٢ - ٤٨٥) لكن تاریخه غیر منکور، وطبقا للسلمی (م٤٢١/١٠٣١) فقد عاش لمدة ١٢٤ عاما (الانصارى. الطبقات ص ٤٨٢) وعلی هذا يمكننا أن نستنتج أنه ولد حوالی ٨٩٣/٢٨٠ علی الاصول. (بما أنه ارتبط بجنید) و توفي فی حوالی نهاية القرن (١٠٠٩/٤٠٠)

١٩ - معجم السفر فقرة ٦٢٤

٢٠ - المرجع السابق فقرة ٨٠٦

٢١ - المرجع السابق فقرة ٣٩٦

٢٢ - المرجع السابق، فقرات ١٣٢٤، ٥٠٠، ١٣٠٨، ١٤٠٨، ١٥١٦،

٢٣ - یقول الهجویری: لما یزل علیهم مسافر یكون من واجبهم أن یلقوه برحابة الصدور و یتقبلونه بشرف و یعاملوه معاملة کرم و إحسان و یطعموه أحسن ما عندهم من طعام اهداء بسنة سیننا ابراهیم علیه السلام. و علیهم ایضا الا یسألوه عن إسمه أو عن مکان قومه و ذهابه، و یعاملوه معاملة من هو آت من عند الله و راحل إلیه و عبد من عباده تعالی. (كشف المحجوب: الصفحة ٢ - ٢٤١).

٢٤ - یحكي ابن خنیف و العطار (السلمی، طبقات: الصفحة: ٤٨٨، العطار: تذکره: الثاني - ١٣٦) إنه نزل علی الشیخ مسافر أصابه الاسهال و الشیخ رعاه بدون أن ینام طول اللیل لحظة واحدة. موعظة من المواعظ التي وجهها أبو اسحاق الكازرونی

٣٦ - أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني الحافظ الزاهد (م ٤٧٠/١٠٧٧) انظر ترجمته في صفة الصفوة لابن الجوزي ٢/٢ - ١٥١، ياقوت، معجم البلدان ٢/٩٤٩ الذهبى، العبر ٢/٢٧٦.

٣٧ - أبو محمد هياج بن عبيد الزاهد الحثيني (م ٤٧٢/١٠٧٩) انظر ترجمته في العبر للذهبي ٢/٢٧٨.

٣٨ - معجم السفر، فقرة ٢٩١.

٣٩ - ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ص ٣٩٤.

لكن قصة سهل بن علي المروزي المنقولة عن رياضة النفوس للحكيم الترمذى. وحديث أبى نصر النصرأبادى المرويين بسند السلمى الذين ينكره كلا منهما فيما بعد يضعان الاتجاه الصوفى الصحيح فى منظوره الصحيح. □

٣١- هذه النزعة وهي اثر المسيحية على ما هو ظاهر، يصبح اكثر ظهورا وملاحظة، فى القرنين الرابع والخامس/العاشر والحادى عشر. (كما لاحظ الاستاذ جب من ذى قبل، المحمديّة ص ١٣٧) وكانت على الإطلاق مقصورة على النسوة، ففضيل بن عياض (م١٨٧/٨٠٢) غير أنه تزوج (يذكر أبونعيم وفاة ابنه علي، انظر الحلية، ٨/١٠٠) روى أنه قال: " لو كنتم عرفتم الموت حقيقة لما كنتم تزوجتم أبدا " (إيه - جى، لربيرى، التصوف، ص ٤٢، نقلا من الحلية ٨/٥٨) وقد عاش الكارونى (م٤٣٦/١٠٢٤) اعزب، لكنه نصح لمن يخشى ثورة الشهوة الجنسية بالتزوج.

يفرد الهجویری بابا كاملا للبحث فى الزواج والعزوبة (ككشف المحجوب ص ٦٦-٦١) وإنه يلاحظ (ص ٣٦٢) أنه من المستحيل لأى واحد فى عصرنا هذا، أن يجد زوجة صالحة مناسبة لا تكون حاجاتها زائدة مفرطة. و متطلباتها غير معقولة، ولنلك فقد تبنى كثير من الناس حياة العزوبة و حافظوا على التقليد النبوى، فإن خير الناس فى العصور الأخيرة هم الذين يكونون خفيضى الظهور، أى الذين لا ولد لهم ولا أهل، وهذا رأى اجمع عليه شيوخ هذه الفرقة أن خير الصوفية وفضلهم العزب. إن كانت قلوبهم غير متلوثة. وطبائعهم غير نزاعة الى الاثام والشهوات، وهذا أقصى ما استطاع الهجویری أن يصل إليه أن الرفض المطلق لمؤسسة الزواج مستحيل فى الإسلام.

٣٢ - المقریزی، الخطط، ١/٢٩٣، نقلتها أي شيميل فى المرجع المشار إليه ص ٣٧٦.

٣٣ - أي شيميل، ومضات من الحياة الحينية فى مصر خلال أواخر العهد المملوكى (الدراسات الإسلامية، دراولبندى) ج، ٤ (ديسمبر ١٩٦٥) ص ٣٧٦.

٣٤ - ابن تغرى بردى، النجوم، (طبقة دبليو بوبر) ٥/٦٢٣ نقلتها ايه شيميل فى المرجع المشار إليه ص ٣٧٦.

التصوف، وكرامة الانسان

لدى ابن عربى والرومى

بقلم: ماساتاكى تاكيشيتا

هن الحقائق المعلومة جيدا أن أعمال ابن عربى ليست سهلة القراءة وخاصة كتابه "فصوص الحكم" و هو اعظم أعماله تأثيرا ونفوذا، يمتاز بكثرة الخصوصيات البنيوية والمصطلحات الفنية، والاستطرادات، والإبهامات الملفة، والتلاعبات اللفظية المتناهية. ومن أجل هذه المشكلات قام عدد كبير من الصوفية بالتعليق على هذا الكتاب وبشرحه منذ عصر القنوي مريده الأول. و بفضل هذه التعليقات والشروح يمكننا اليوم أن ننجح فى قراءة هذا الكتاب. و لكننا نجد أحيانا فى "فصوص الحكم" أجزاء ذكرت فيها آراء ابن عربى بأسلوب واضح مباشر بسيط، مختلف عن أسلوبه المألوف، و هذه الأجزاء على قلتها تترك على نفس القارئ انطباعات لا تمحى كالتكشف المفاجئ للسماء الزرقاء عن السحب المكثفة المغبرة، و بداية باب يوحنا (Johan) تشكل أحد هذه الأجزاء النادرة.

تشفع بقبول الدية والعفو تغاديا لعقوبة الإعدام ما أمكن. وقد قال الرسول عليه الصلوة والسلام أيضا في رجل كان قد اعتزم على الاقتصاص لقربيه ما مفاده انه إذا قتل القاتل فلا يكون هو خيرا منه في شأن العدل.

وبعبارة أخرى و إن كان القصاص غير ممنوع في الشريعة الإسلامية إلا انه مع ذلك إجراء لا يستحب لأن القاتل هو الآخر مخلوق على صورة الله عزوجل، ولذلك فان الذين يعفون عن القاتل ويصونون حياته سيجزون جزاء وافيا واجبا من الله عزوجل. وكل روح متواجدة تشكل مظهرها للاسم الإلهي "الظاهر" والقاتل ليس استثناء ولذلك يذهب ابن عربي إلى أن يعلن بصراحة أن من يعفو عن قاتل ويصون حياته إنما يصون الله عزوجل.

وثانياً إن ابن عربي يفرق بين الماهية الإنسانية والأعمال الإنسانية والملوم في الإنسان أعماله لا ماهيته بينما تكمن مكانة الإنسان وقيمه في ماهيته وبالرغم من أن أعمال الإنسان تنسب في النهاية إلى الله عزوجل لكن هناك مع ذلك أعمال تستحق الثناء وأخرى تستلزم اللوم، وهذه الأعمال ملومة لأن الشريعة تلومها، و هنا يجب أن نلاحظ أن رأى ابن عربي عن الشر يتفق ورأى الأشاعرة، أى كلتا المدرستين لا تقر بالشر المطلق، فجميع الشرور نسبية، وهى من بعض الوجوه جزء من الخطة الإلهية التى لا يعرفها الإنسان.

ثم يؤكد ابن عربي على أن هناك حكمة إلهية وراء الشريعة، ولكن هذه الحكمة لا يدركها إلا الله عزوجل والذين يطلعهم الله عليها بصفة

استهل ابن عربي هذا الباب بتأكيده على أن الإنسان في مجموعته المتمثلة بالروح والنفس والجسد خلق على صورة الله عزوجل. ولاشك أن انقسام الإنسان هذا إلى ثلاثة من الروح و النفس والجسد معلوم منذ عصر الاغريق القدامى، لكن في حين أكدت الافلاطونية على الروحية فقط وذلك على حساب الجسدية تصور ابن عربي الإنسان وحدة كاملة مكونة من الروح والنفس والجسد أسمى من كل من الحيوانات (بلا نفس) والملائكة (بلاجسد). فالإنسان يحتل مكانة عالية لدرجة أنه لا يوجد هناك أحد يحق له أن يقضى على الإنسان إلا الله عزوجل. بالإضافة إلى ذلك يقول ابن عربي إن الشفقة على عباد الله جل وعلا والعناية بهم خير من قتلهم اندفاعا بالحماس الزائد لله عزوجل. ومن القتال الناتج عن هذا الحماس. فيسرد ابن عربي القصة التالية:

"أراد داؤد أن يبني معبدا، و فعل ذلك عدة مرات. لكنه احتار من أمره حيث وجد أن المعبد كان ينهم متى ما اكمل بناءه. فاشتكى إلى ربه فأوحى إليه: معبدى لن يبنيه من يهرق الحماء.. و عندما قال داؤد: أما فعلته ذلك في سبيلك؟ أجاب الله: ألم يكن هؤلاء عبادي؟"

والدرس الحاصل من هذه القصة أن الحياة الإنسانية يجب أن تصان على أى حساب و إن كانت حياة أعداء الله عزوجل، ثم ينقل ابن عربي الآيات القرآنية: "و إن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله" (٨/١٦)، فالاحترام المطلق للحياة الإنسانية لا ينطبق على حياة أعداء العقيدة (الكفار) فقط بل ينطبق على القتلة أيضا، إذ أن روح الشريعة

شر الخلائق و انماها، إلا أنه حتى في حين تكون اعمال الانسان انماها واحقرها تبقى مكانة طبيعة الإنسان كما على صورة الله عزوجل غير متبذلة. فعودة اي إنسان إلى طبيعته الحقيقية أي ان يكون إنسانا كاملا هي كمال وجود وحياته، و لايسمح لأى أحد ان يقض على هذه الإمكانية.

إذن فما نوع الإنسان الذي أريد في الواقع بتعبير الإنسان الكامل عند ابن عربي؟ إنه الإنسان الذي يتلقى تجليات إلهية لانهاية عن طريق استحالات قلبه التامة. و الإنسان الكامل هو الذي يستطيع أن يرى جلوة الله عزوجل في كل مخلوق موجود في هذا الكون. أي إنه الإنسان الذي يحمل قلبه التسامح، والذي يستطيع أن يعرف مظاهر الأسماء الإلهية حتى في الكفار المجرمين.

و كما لا يقوم حب الإنسانية عند ابن عربي على الفلسفة الإنسانية العلمانية المعاصرة لا يقوم كذلك التسامح الديني و العالمية التي يدعو إليها على التوفيقية البينية الكائنة لكنها العالمية التي تتمركز في الله عزوجل و تشاهد من هذه الناحية، فالاختلافات بين الديانات إنما توجد في أشكالها الخارجية لكنها تزول و تتلاشى عند المركز، لا يبقى هناك إلا الحقيقة. فلايمكن أن يتحدث عن حب الإنسانية والدين العالمي بالمعنى الصحيح للكلمة إلا من يصل إلى هذا المركز.

ولا شك في أن ابن عربي ليس الوحيد الذي بلغ هذه الدرجة من حب الإنسانية والدين العالمي. فقد ظل التصوف منذ البداية دين الحب، و يوماً أثبت الصوفي الفهم الأعمق للديانات الأخرى، وهنا أود ان أقدم

خاصة: وفيما يتعلق بقضية القصاص الذي أجازته الشريعة الإسلامية (٢/١٧٧) فتوجد وراءها أيضا حكمة إلهية، و هي صيانة الإنسان من حيث النوع، يعنى صيانة النوع الإنسانى وحينما نعرف مدى الاهتمام الذى يوليه الله عزوجل لصيانة الحياة الإنسانية يجب علينا نحن بدورنا أن نهتم بحمايتها أكثر، وذلك أن كل واحد من الناس منح فرصة لبلوغ الكمال الذى خلق الإنسان من أجله مادام على قيد الحياة، فالذين ينزعون من الإنسان حياته إنما يجرمونه من إمكانية التوصل إلى غاية خلقه.

وأخيراً يقول إن الذين يذكرون الله عزوجل دائما هم الذين يستطيعون أن يفهموا كرامة الإنسان و قيمته بالمعنى الصحيح للكلمة، ومن سوء الحظ فإن بحثه ينحرف هنا إلى تأمل فلسفى ونفسى دقيق حول عملية ذكر الله عزوجل.

و حجة ابن عربى المنكورة أعلاه تبدو لأول وهلة مماثلة للحجة المعاصرة المطروحة لإلغاء عقوبة الإعدام إلا أن الحجج المعاصرة بينما تقوم على الفلسفة الإنسانية العلمانية تتركز حجة ابن عربى على الله عزوجل. أن الحياة الإنسانية معظمة ومحترمة لمجرد أن الإنسان خلق على صورة الله عزوجل. ويرى ابن عربى أن الانسان مرآة تعكس الله عزوجل: سلسلة تربط الله عزوجل والكون و خليفة الله فى الأرض. وفكرة الإنسان هذه تبلورت فى فكرة الإنسان الكامل، ففكرة الإنسان الكامل الذى يحتل أعلى مكانة و أسمى مرتبة بين جميع الخلائق إنما تشير إلى ماهية الإنسان وطبيعته الحقيقية. ذلك أن أعمال الإنسان يمكن أن تكون أعمال

مثل هذا الفهم العميق للديانات الأخرى تسود أعمال الرومي، و في هذا الصدد أصاب نيكولسون حين أشار إلى أن ابن عربي كان أفضل من معاصره "دانتي".

إن الصوفية الذين يروجون فهما أفضل للديانات الأخرى بروح التسامح والاحترام هم الاتباع الحقيقيون لمبادئ الإسلام التي لا تقر بموسى وعيسى عليهما السلام كنبیین فقط بل تعلمنا أيضا أن نبيا بعث إلى كل أمة، و أن تعاليم جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام واحدة.

"إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله، واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم." (٦٢/٢)
 "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم. لنفرق بين أحد منهم. ونحن له مسلمون." (١٣٦/٢)

وهذه التعليلات القرآنية هي التي تشكل أساس العالمية وروح التسامح في التصوف، وتقدم الأبيات التالية للرومي صياغة شعرية لمعاني الآيات القرآنية المذكورة أعلاه يقول الرومي.

"إن كانت المصابيح في بيتك عشرا، وإن كان كل واحد في الشكل مختلفا، هل كان بوسمك أن تميز ضوءاً؟ لا و كلاً، لتستطيع أبداً فقم لمعنى النصوص طلباً، وقل لا نفرق بين أحد أبدأ".

بالإضافة إلى ابن عربي جلال الدين الرومي كمثال.

كان لجلال الدين الرومي مريدون كثيرون من النصارى، فذات يوم توجه مسلم رأى كثيرا من النصارى يبكون فرحاً بموعظته إلى الرومي سائلاً: كيف أمكن الكفار ان يفهموا موعظته فأجاب بمايلي.

"بالرغم من ان الطرق كثيرة لكن الغاية واحدة الا ترى طرقا كثيرة إلى الكعبة فمن الناس من طريقه من الأناضول، ومنهم من طريقه من سورية ومنهم من طريقه من فارس وآخر طريقه من الصين. ثم إن هناك أناسا آخرين طريقهم بحرى من الهند و اليمن. لذلك فلن أحدا لو يرى الطرق فقط فالإختلافات كبيرة. والبعد بين الواحد والآخر لازم ضرورى ولكن احدا لو ينظر إلى الغاية فالجميع متفقون بالإجماع، إذ ان قلب كل واحد من هؤلاء موجه نحو الكعبة المقدسة، وهنا لا يوجد تعارض، ذلك ان هذه العلاقة بالكعبة تتجاوز الإيمان والكفر. و بلفظ اخر فلن هذه العلاقة لا تمت بأى صلة إلى الطرق المختلفة إلى الكعبة فما إن يصلوا إلى الكعبة حتى تتلاشى و تغيب الصراعات والنزاعات والاختلافات التى حدثت وظهرت فى الطريق، ففى الطريق وحدهما إنهم يقولون بعضهم لبعض أنت خاطئ، أنت كافر ولكنهم حين يصلون الكعبة يظهر جليا ان اختلافاتهم كانت حول الطرق فقط بينما كانت غايتهم واحدة (٢)".

ومثل هذه الروح العالمية التى تتجاوز إطار الديانات الرسمية و

الاديان والفرق، كما كان ذلك العصر عصر الحروب الدينية بين الصليبيين والمسلمين، والحروب الطائفية بين اهل السنة والشيعة، وبين جلبة العصبية الدينية والطائفية الضيقة هذه وصل الصوفية مثل ابن عربي والرومي إلى مقصودهم أي إلى الغايات التي تفسر عن رحلاتهم وهنا تبين لهم ان اختلافات الديانات أو الفرق إنما تكون في الطريق فقط أي على مستوى اللغات، وهكذا استطاعوا التغلب على الكراهية و العصبية الحسينيتين في عصرهم، و أكدوا قيمة و كرامة الإنسان المخلوق على صورة الله عزوجل.

إن العالم الذي نعيش فيه الآن أكثر إنقساماً من حيث الدين و اللغة والثقافة مما كان عليه في عصورهم كما ان الصراعات والحروب بين المجموعات الثقافية المختلفة أكثر حدوثاً ونشوباً، ومن هنا فإن الحاجة إلى رسالة ابن عربي والرومي المتمثلة في الاحترام المطلق للحياة الإنسانية ووحدة الاديان الفانقة اشد صلة وأكثر ضرورة في عصرنا هذا.

الملاحظات و المراجع:

- ١ - عفيفي محقق فصوص الحكم لابن عربي، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٦٧
- ٢ - جلال الدين الرومي، كتاب "فيه ما فيه" تهران ١٩٥٢، ص ٩٧، "فرورا نضر" المحقق.

يقارن الرومى الاختلافات فى الحيانات بالاختلافات فى اللغات التى تنطق بها الشعوب المختلفة، فهذه اللغات و إن كانت تختلف وتتباين فى الفاظها لكن الحقيقة التى تدل عليها واحدة. أعطى رجل درهما لأربعة رجال: إيرانى وعربى وتركى ويونانى، فقال الإيرانى أنفق هذا الدرهم على "انكور" و حينما سمعه العربى قال كلاً أنى أريد العنب لا انكور أيها الوغدا فقال التركى: هذا مالى إنى لا أريد العنب ولا انكور بل "أوزوم" فقال اليونانى: كفوا عن هذا الهراء إنى أريد "استيفيلى" و هكذا اختصموا فيما بينهم على ما سيشترون بهذا المال، وانتهوا إلى التضارب بالأيدى. ولو كان هناك حكيم يستطيع أن يفهم لغاتهم المختلفة لكان قد منع اختصامهم فوراً، إذ كان بإمكانه أن يعطى جميعهم بهذا الدرهم الواحد ما يريدون ويقتنعهم جميعاً، لأن كل واحد منهم كان يقول إنه يريد العنب، لكن كل بلغته.

إن اللغات خارجية و تعدديتها تؤدى بالإنسان إلى التنارع والكرامية لكن الصوفية يعلمون أن المعنى الداخلى الذى تدل عليه هذه اللغات واحد بعينه. و يوضح ابن عربى هذه الحقيقة بصورة مباشرة بدون التجاء إلى الحكاية كما فعل الرومى.

والذى يدهشنا لأول وهلة فى الاقتباس المذكور أعلاه لابن عربى هو معرفته باللغات الكثيرة ولكن لا غرابة فى أن الرومى وابن عربى أظهرها اهتماماً أكيداً باختلافات اللغات، ذلك لأن مجتمع الشرق الأبنى فى القرن الثالث عشر، الذى عاش فيه كان مجتمعاً متعدد الأجناس تتوزعه كثير من

وصول الصوفية إلى البنغال

بقلم: عبد الكريم

إن احتكاك المسلمين بالبنغال يمكن أن يرجع تاريخه إلى القرن الثامن الميلادي فقد أقام العرب أولا اتصالات تجارية بالساحل البنغالي، بميناء تشيتاغونغ بصفة رئيسية، غير أن الحكم الإسلامي في البنغال تأسس في أوائل القرن الثالث عشر حينما - وذلك بعام ١٢٠٤ - هزم محمد بختيار الخلجي في حملة مباغته، الملك لكشمان سين، واستولى على عاصمته "نايا". واتخذ بختيار من لکناؤتی (مدينة غاور القديمة) كرسيا لحكمه، واتسعت ملكه لکناؤتی الإسلامية فيما بعد في جميع الجهات بصفة تدريجية، وقبل أن ينتهي القرن امتدت هذه المملكة حتى شملت "سونارغاؤن" في الشرق و"رانغ فور" في الشمال و"سات غاؤن" في الجنوب بينما أبقى الحكام المسلمون "بيهار" تحت سيطرتهم.

كان إنشاء المملكة واتساعها نتيجة مجهودات الطبقة الحاكمة والسلطين وأمرانهم، وفي الوقت نفسه القادة الدينيون والسادات والعلماء والمشائخ الذين تبعوا الطبقة الحاكمة إلى المنطقة المفتوحة لمواصلة مساعيهم الدينية والثقافية السلمية. وهذه الورقة محاولة لإلقاء الضوء

استطاع بختيار الخلجي أن يتحسب أن لا يمكن أن تصمد مملكته الإسلامية الجديدة بدون تائيب و دعم المجتمع المسلم في وجه معارضة السكان غير المسلمين المعادين، وتدل شهادة منهاج السراج على أن المؤسسات الدينية لم تنشأ في مدينة العاصمة فحسب بل في المناطق النائية أيضا.

كان المسلمون يحتاجون إلى المساجد لتأبية صلواتهم و إلى المدارس لتعليم أطفالهم و إلى الزوايا لإسكان الصوفية و توفير أماكن رياضاتهم الروحية التعبية، ودروسهم و مواعظهم. إن إنشاء الزوايا يدل على وجود رجال كانوا ينفقون عليها، و علماء كانوا يؤمنون المسلمين في الصلوات في المساجد، و يدرسون في المدارس، كما أن إنشاء الزوايا يدل على أنه كان هناك عدد من الصوفية بنيت لهم هذه الأبنية.

ذكر منهاج السراج بناء المساجد من قبل السلطان غوث الدين ابواز الخلجي. لكنه لم يخص بالذكر بناء المدارس و الزوايا. وقد ذكر المؤرخ أن السلطان كان يمنح رواتب للعلماء و المشايخ و السادات و كانت هذه المجموعات تسمى بأهل الخير، أو رجال العلم. وفي العهد الإسلامي سماوا بأهل السادات و أهل القلم. أيضا مقابل الطبقات الحاكمة التي كانت تسمى بأهل السيف أو أهل الدولة. و كانت مجموعة أهل القلم قد وقفت نفسها على المساعي السلمية، لاشك أن بعضهم قبلوا الوظيفة في الحكومة، و الآخرين اشرفوا على المدارس و الزوايا و نشروا العلم و نشروا الدين عن طريق إلقاء الخطب و المحاضرات و المواعظ، أو تفرغوا للأعمال التطوعية. إنهم تلقوا منحا أرضية و رواتب و مساعدات أخرى من الحكام

على قديم الصوفية إلى البنغال ومساعدتهم الدينية والثقافية، وهذا البحث مقتصر على القرن الثالث عشر مرحلة التصوف المبكرة في البنغال.

نكر المؤرخ المعاصر منهاج السراج حين ذكر تأسيس الحكم الإسلامي في البنغال (١) أمرين هامين، أولهما: أنه نكر أن بختيار الخلجي من طريق أعماله و أعمال وزرائه الحميدة أسس المساجد والمدارس والزوايا في بعض مناطق البنغال، والثاني إنه نكر أنه لا تزال في ذلك البلد (الكنائس) آثار حسنة كثيرة (الضمير راجع إلى إيواز الخلجي) فقد أسس المجامع والمساجد الأخرى كما منح الرواتب والمعاشات لأهل الخير بين العلماء والمشايخ والسادات والناس الآخرين الذين اكتسبوا من هباته وجوده أموالاً طائلة (٣).

وهذه شهادة مهمة بأن الحكام المسلمين بعد استتباب المملكة الإسلامية في البنغال أنشأوا المؤسسات الدينية أيضاً، ويبدو أن محمد بختيار الخلجي كان سياسياً محنكاً متحلياً بالمزايا والصفات القيادية. وفي الوقت الذي أرسى فيه بختيار الخلجي دعائم مملكته كانت البنغال معمورة بالسكان غير المسلمين تماماً، فقد كان هو أول مسلم وضع قدمه على أرض البنغال، وقبل فترة حكمته، كان التجار العرب بلا شك على اتصال بالبنغال، عن طريق ميناء تشيتاغونغ. لكن من غير المؤكد أنهم أقاموا مستوطنة مسلمة جديدة بالنكر (٣).

ولأسباب عديدة يقوم هذا النقش بمثابة اكتشاف مهم، أولاً: إنه أول نقش يسجل بناء مؤسسة دينية، وهي الخانقاه في سائر شبه القارة الهندية(٦)، ومن الصدف البحتة أن يكون هذا أول نقش إسلامي اكتشف في البنغال، وثانياً: إن هذا النقش ينكر بصراحة أن الخانقاه كانت لأهل الصفة، والصفة تعنى المتقاعد وهي المكان المغطى أمام أبواب المساجد، ومصطلح أهل الصفة (رجال البنك بالمعنى الحرفي) عبارة عن عدد من صحابة الرسول عليه السلام الذين صاحبه إلى المدينة المنورة عند هجرته، وبما أنهم لم يكونوا يملكون شيئاً من حطام الدنيا فقد أقاموا بصفة المسجد النبوي على صاحبه الصلاة والسلام، ومن هنا فإن هذا المصطلح يطبق بصورة عامة على الصوفية والزهاد، وثالثاً: إن هذا النقش لا يسجل بناء الخانقاه فحسب بل يسجل الأوقاف المخصصة لصيانتها أيضاً، ورابعاً: إن المتبرع نفسه يبدو صوفياً كما هو ثابت مما جاء في النقش من عبارة الفقير الخاطي، فاسمه غير منكور إلا أن أباه كان اسمه محمد، وقد جاء من مراغة مدينة في أذربيجان، وخامساً: إن بناء الخانقاهات للصوفية بصفة خاصة يشهد بأن عدداً ضخماً من الصوفية جاء إلى البنغال في ذلك العهد الأول بعد الفتح بـ ١٦ عاماً فقط، وهذه الحقيقة تؤكد شهادة منهاج السراج بأن بختيار الخلجي و ابوز الخلجي أسسا المساجد والمدارس والخانقاهات.

وأما نقش " سيتالمات " فإنه أيضاً اكتشف قبل عدة سنوات فقط في سيتالمات، نوغاون، راجشاهي، وهذا النقش وضعه أبو الفتح يوزباك في

المسلمين، وهذه المنح كانت من نوع الجائزة والملك أو مدد المعاش أو المساعدة المعيشية. وكان أصحاب المناصب من الصدر و صدر الصدور وشيخ الإسلام يشرفون على قسم الهبات والأوقاف، وكان العلماء الآخرون من مجموعات أهل القلم الذين كانوا يشرفون على المساجد والمدارس والزوايا، كانوا يستفيدون من هذه المنح والهبات، ولذلك فإن منهاج السراج وإن لم يكتب بصفة رئيسية عن بناء المدارس والزوايا من قبل السلطان غوث الدين إيواز فإن بوسعنا أن نفترض أن العلماء والسادات والمشايخ الذين تلقوا المنح والهبات من السلطان كانوا مشغولين بإدارة المؤسسات والمدارس والمساجد والزوايا.

إن شهادة منهاج السراج هذه تؤيدها شهادة النقوش المعاصرة وهي (١) نقش سيان للسلطان غوث الدين إيواز الخلجي و (ب) نقش سيتالمات لأبي الفتح يوزباك (٢).

اكتشف نقش سيان قبل عدة سنوات في بولفور بمديرية بيريوم، ولاية غرب بنغال، مؤرخا في ٧/جمادى الثانية عام ١٢٢١. وقد أصدر هذا النقش خلال عهد علي شير بن إيواز الخلجي (٤)، وتحتوي السطور الثلاثة الأولى من هذا النقش على البسمة. وآيات من القرآن الكريم والحديث النبوي المناسب للفرض، وأما الفرض فهو كما يلي.

"هذه الخانقاه (بنيت و) وقفت من قبل الفقير الخاطن الراجي (رحمة ربه) ابن محمد بمراعة، على أهل الصفة (جماعة الصوفية) الذين يقيمون بحضرة الله تعالى، ويشغلون أنفسهم بذكره جل وعلا(٥)".

و الواقع أن أسلوب هذا النقش يثبت أن الرجال الذين كان قد بنى لهم هذا المبنى كانوا صوفية أو من أهل الصفة، كما هو منكور في نقش "سيان"، بالرغم من أن لفظة أهل الصفة غير واردة في هذا النقش.

يقول الدكتور حبيب الله الذي كتب عن هذا النقش إن المبنى المنكور في النقش كان كما هو ظاهر نوعاً من "جلاخانة" المبنى المخصص للتأملات الروحية للذين كانوا قد انصرفوا إلى الرياضات الدينية الروحية انصرفاً تاماً عن الشواغل والعلائق الدنيوية، ومثل هذه المباني لم تكن ضرورية للمجتمع المسلم ضرورة المسجد، ولا تكون نافعة مفيدة إلا في مناطق يعمرها السكان المسلمون حيث يمكن أن يوجد رجال يمثل هذا الحماس الديني، ويختلف إليها المتوحدون النساك من أجل صوفى أو زاهد، يلهب في قلوبهم هذا الولع الديني(١١). أقيم هذا المبنى الدينى خلال جيلين فقط من الاتساع السياسى الإسلامى، و لذلك فإن هذا النقش لا يقوى ويؤيد شهادة منهاج السراج فقط بل إنه إذا أضيف إلى نقش "سيان" يوفر دليلاً قوياً على أن الصوفية جاءوا إلى البنغال فى أعداد كبيرة فور فتحها السياسى.

إن أسماء الصوفية الذين وردوا فى هذا العصر غير معلومة فلم تذكر أسماؤهم لا فى طبقات ناصرى ولا فى هنين النقشين، ويعتقد أن بعض الصوفية كانوا قد قدموا بنغال قبل الفتح الإسلامى، ولاتزال نكراهم محفوظة فى قلوب الشعب، وذلك عن طريق التقاليد الشائعة والروايات المنقولة، ومن الصعب بمكان أن نحدد كيف ومتى قدموا إلى البنغال إلا

شهر رمضان (الموافق نوفمبر/أكتوبر ١٢٢٤) في حكم نصير الدين محمد شاه سلطان دلهي (٧).

وفيما يلي يذكر هدف تشييد هذا البناء (٨).

"بناء هذا المبنى المقدس (لإستخدام) الرجال الصالحين الورعين، وبمحبى القرآن والصادقين ومستقيمي الأخلاق والذاكرين (اسم الله) ليلا ونهارا والمطهر...."

إسم المتبرع و وصيته حسبما يلي:

"أحمد بن مسعود عن رضى نفسه، وعن مبايعة الصالحين من عباد الله يترك هذا الإرث منه و من والديه وهو مشروط بالإشراف والرعاية، ذلك ان حياته لمدة محدودة إلى من يقبل هذا الشرط فمن بخله بعدما سمعه، فإنما إثمه على الذين يبطلونه إن الله سميع عليم(٩)".

و هذه النصائح محفورة فى حجر، قد تم اثباتها على الباب.

"واللعنة على من يبطل أساس هذه البنية أو يلحق بها الضرر(١٠)".

يسجل هذا النقش تشييد مبنى مقدس، فمن الممكن أن يكون ذلك المبنى المقدس مسجدا، أو مدرسة، أو زاوية أو ضريحا، لكن بما أن المبنى كان معدا لاستعمال الصالحين، الورعين، محبى القرآن مستقيمي الأخلاق والذاكرين اسم الله عزوجل ليل نهار، نعتقد أنه كان زاوية، وقد رأينا فى نقش "سيان" المذكور أعلاه أن زاويته كانت قد أنشئت قبل ٣٤ عاما

قطب الدين بختيار الكعكي والشيخ بهاء الدين زكريا، والتهمة التي وجهها شيخ الإسلام ثبت أنها كانت باطلة مزورة، غير أن الشيخ جلال الدين التبريزي غادر مدينة دلهي إلى البنغال(١٣).

إن المآثر الروحية التي خلفها هذا الصوفي في البنغال كانت موضوع بحث "شيخ سوبهودايا" كتاب باللغة السنسكريتية، منسوب إلى "هالايوده ميشرا"، رجل من حاشية لكشمان سين ملك البنغال، المنتمى إلى أسرة "سين" الذي هزمه بختيار الخلجي، وطبقاً لما جاء في هذا الكتاب فإن هذا الصوفي قدم البنغال قبل فتح بختيار الخلجي، وتنبأ بالحملة التركية الداهمة، وبهزيمة الملك لكشمان سين، وأضاف الكتاب أن الشيخ جلال الدين التبريزي كان ولد إبتاوه (Etawah) (في ولاية اترابراديش الحديثة في الهند)، وكان إسم والده كافور، وإن الشيخ جلال الدين تلقى العلوم بمساعدة تاجر اسمه رمضان خان، وبسبب مؤامرة ذلك التاجر هجر بيته وقدم البنغال و أنشأ زاوية كان يطعم فيها الفقراء والمساكين وابن السبيل، وقد نسبت إليه الكرامات أيضاً، وقام الملك لكشمان سين لتأثره بكرامات الشيخ ببناء ضريح و مسجد تشريفا له وإكراما، وأعطى لصيانتها منحا أرضية وفيرة(١٤).

قد كتب هذا الكتاب بلغة سنسكريتية ربيثة، ويعتقد الباحثون أن هذا عمل متأخر ومن الخطأ أن ينسب إلى أحد حاشية الملك لاكشمن سين. وهذا الكتاب ليس مزورا منحولا فحسب بل إنما أعد فترة إعداد قانون الإيجار المسمى بـ "تودارمل" على العهد الأكبرى(١٥) لإثبات حق في

أن ضرائحهم قد أصبحت مزارات للسكان المحليين، وهي لا تزال كذلك حتى يومنا هذا، وكان على رأس صوفية هذه الفئة بابا أم شاهد برامفال، ككا، والشاه سلطان ماهيسافار، نينتروكونا، (مديرية ميمين سنغ السابقة) والشاه سلطان ماهيسافار، بماهاستان، بوغرا، ومخدوم شاه دولة شاهد شهزاد فور (مديرية بابنا السابقة) ومخدوم شاه محمد غزنوى المعروف بـ رحيم بيريـبـ"منفلكوت، بردفان". ولتوجد هناك آية شهادة موثوق بها لتحديد تواريخهم، و الأرجح أنهم قدموا البنغال بعد تأسيس الحكم الإسلامى و يوجد هناك ضريح فى تشيتاغونغ ينسب إلى بايزيد البسطامى، لكن لا توجد شهادة على أنه زار بنغال(١٢) فى يوم من الأيام.

بالرغم أن تواريخ الصوفية المذكورين غير معلومة إلا أن توجد شهادة بأن صوفيين مشهورين جدا قدا بنغال فى القرن الثالث عشر. وهما الشيخ جلال الدين التبريزى، والشيخ شرف الدين أبوتوامة.

الشيخ جلال الدين التبريزى

كان الشيخ جلال الدين التبريزى فى أول أمره مريداً للشيخ أبى سعيد التبريزى ثم أصبح بعد وفاته مريداً للشيخ شهاب الدين السهروردى. وبعد وفاة شيخه رحل الشيخ جلال الدين التبريزى إلى دلهى، فخرج السلطان شمس الدين التمش بصحبة شيخ الإسلام نجم الدين صفراء لاستقباله حين وصل إلى دلهى، وأمر السلطان باتخاذ ترتيبات ضرورية لإقامته على مقربة من قصره، مما ملا صدر شيخ الاسلام حقداً و ضنينة عليه فافتري تهمة على الشيخ جلال، كان الشيخ على علاقة ونية بالشيخ

عام ١٦٦٤م (١٨). كما أنه غير معلوم كذلك تاريخ بناء العمارات الأخرى وتوجد هناك عدة نقوش ملحقة بهذه العمانر غير أنها جميعا من القرن السابع عشر أن الوقف المخصص لهذا الضريح يعرف بببببب هزاري إذ كان دخله السنوي أصلا عشرين ألفاً "تنكا" (١٩).

و هناك توجد زاوية أخرى منسوبة الى هذا الصوفى فى ديوتالا على بعد ١٥ كيلومترا فى شمال بنوا. التى تعرف بتبريزآباد باسم الشيخ. وقد تم حتى الآن اكتشاف ٤ نقوش تشير الى تبريزآباد. أو تبريزآباد المعروفة بديوتالا ويتراوح تاريخها بين ١٤٦٤-١٥٧١ (٢٠) ويبدو ان الشيخ جلال الدين التبريزى قضى مدة من حياته فى تأمل روى فى زاوية ديوتالا يقول مير سيد أشرف جهانغير السمنانى صوفى القرن الخامس عشر فى رسالة له ان بعض صوفية الطريقة الجليلية، اى مريدى الشيخ جلال الدين التبريزى مدفونون فى ديوتالا. (٢١)

ولا شك فى أن كتب السير و التراجم تتحدث عن قدوم الشيخ جلال الدين إلى البنغال، و لكهنا لا تشير إلى مغادرتها، مما يدل على أن الشيخ مدفونون فى مكان ما فى البنغال. أما فى بنوا أو فى ديوتالا: المكانين الذين ارتبطا بالشيخ ارتباطا وثيقا. وطبقا للآئين الاكبرى (٢٢) فقد توفى الشيخ فى "ديو محل" التى يعتبرها الدراسون المعاصرون أمثال بلوتش مينو، وبيفيريدج، الجزر المالديفية (٢٣)، وقد دفع الدراسين إلى هذا الاعتبار التشابه فى الاسم، وقد أشار ابن بطوطة إلى الجزر المالديفية بأنها "ديوات المحل" التى تشكلت "ديو محل" فى صيغتها الفارسية ولكن

ممتلكات بيس هزاري (عشرين الف) (الممتلكات المجاورة لضريح الشيخ جلال الدين التبريزي بباندا) والواقع أن الشيخ جلال الدين لم يولد بـ"إتاوه"، بل ولد في تبريز بفارس، فبالإضافة إلى أن كتب التراجم تسميه بالتبريزي، فقد سمي بالتبريزي كذلك في جميع النقوش المتوفرة أيضاً، وفي أحد هذه النقوش سمي بجلال الدين شاه تبريز مولد، (إسمي جلال الدين شاه المولود في تبريز)(١٦). وثانياً: لا يمكن أن يكون قد جاء إلى البنغال قبل فتح بختيار الخلجي، وطبقاً لجميع الكتب المصنفة في سير الصوفية و تراجمهم، فقد ورد الشيخ جلال الدين دلهي حين كان السلطان شمس الدين التمش على العرش، ولذلك فليس من الممكن أنه قد جاء دلهي قبل ١٢١٠، و أما الملك لكشمان سين فقد مات عام ١٢٠٦ ، أي قبل تولية التمش بأربع سنوات، فالحقيقة أن كتاب "شيخ سوبهودايا" لا يحمل أية علاقة بـ"هالا ديو ميشرا"، الشاعر البلاطي للملك لكشمان سين.

في منطقة باندا، مالدا، توجد مجموعة من العماير تسمى بالضريح الكبير أو ضريح الشيخ جلال الدين التبريزي ولقد سميت هذه العماير بالضريح الكبير تمييزاً لها من الضريح الصغير أو ضريح الشيخ نورقطب عالم، تحتوى هذه الابنية في الضريح الكبير على المسجد الجامع وبيتين للتأملات الروحية و مطبخ، ومستودع وقبة الحاج إبراهيم وبوابة وقد بنى الضريح الأصلي على يد السلطان علاء الدين على شاه كما قال غلام حسين صاحب رياض الصلحاء(١٧). وأما تاريخ بناء المسجد الأصلي فهو غير معروف، إلا أن ترميم المسجد تم على يد نعمة الله في

الاتباع و المريدين، بسرعة فائقة فى دلهى، واضطرب سلطان دلهى لشعبيته المتنامية، ولكى يتخلص منه، اصر عليه ان يخرج إلى سونارغاؤن. و فى سونارغاؤن، وقف الشيخ حياته على الاعمال الثقافية، فأنشأ مدرسة لتعليم الطلاب العلوم الإسلامية الظاهرة و زاوية لتدريس مريديه العلوم الخاصة الباطنة. وهنا كان الشيخ محاطا بعدد كبير من الطلاب والمريدين كان على رأسهم الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى فدرس اللاحق اللغة الأردوية من أستاذه بالإضافة إلى التفسير والحديث والفقه والفروع الأخرى للمعارف الإسلامية.

كانت المدرسة مؤسسة سكنية كبيرة حيث كان الاساتذة و الطلاب يسكنون فى حرمها، وكانت مائدة الطعام مفتوحة لجميع الطلاب والمريدين والمعلمين والضيوف، والزوار، وبما أن عدد الحاضرين على هذه المائدة كان كبيرا، كان الإطعام يستغرق وقتا طويلا، مما جعل الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى يفكر فى انه ليس إلا إضاعة الوقت، ان يحضر المائدة فانقطع عن حضورها وحتى على حساب طعامه اليومى، ولما بلغ الشيخ أباتوامة سبب غياب الشيخ يحيى المنيرى نظم أن يقدم له الطعام على حدة، و هذه القصة من حياته الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى تعطى فكرة عن حجم هذه المدرسة (٢٦).

إن الشيخ شرف الدين ابوتوامة ألف كتابا فى التصوف سماه "مقامات" ولقد حاز هذا الكتاب قبولا واسعا بين المثقفين، وهناك كتاب

الشيخ جلال الدين التبريزي لا يعرف أنه مدفون في الجزر المالديفية، كما لا يوجد هناك أي أثر على علاقة بالشيخ، ويبدو من الأرجح أن تعتبر "ديومحل" في "أنو" أي في مكان آخر في البنغال، و "ديوتال" التي يرتبط بها الشيخ ارتباطا قويا، كان لها نفس معنى و "ديومحل"، و قد حلت لفظة "تالا" محل لفظة "محل"، و بالإضافة إلى ذلك فتوجد هناك إشارات في "الأنين الأكبرى" إلى مقاطعات الإيراد في البنغال مبدوءة بلفظة ديو. و ديوييا، و ديوييا فور و ديو فارا، و ديوكوت أو لاجل ذلك يبدو من الأرجح أن ديو محل في "أنو" هي نفس ديوتالا في البنغال، و إن الشيخ مقبور هناك (٢٤).

و تاريخ وفاة الشيخ جلال الدين التبريزي أيضا موضوع الخلاف، إذ أنه توفي طبقا للشيخ عبد الحق الدهلوى في عام ١٢٣٦/٦٢٣، و بينما وافاه الاجل طبقا لخزينة الأصفياء في عام ١٢٤٤/٦٤٢، و كل من هذين التاريخيين احتمالى، ذلك أن الشيخ لم يكن معاصرا للشيخ قطب الدين بختيار الكعكى (المتوفى ١٢٣٥) والشيخ بهاء الدين زكريا (المتوفى ١٢٦٢) فحسب بل كان صيقا لهما أيضا.

الشيخ شرف الدين ابوتوامه

تعطى "مناقب الأصفياء" (٢٥) للشاه صهيب بيانا عن الشيخ شرف الدين ابوتوامه في البنغال ولد الشيخ في بخارى، و تعلم في خراسان، و قدم لدهى حوالى ١٢٦٠، و كان قاضيا حنفيا. و محدثا شهيرا كما كان متضلعا من الكيمياء و العلوم الطبيعية والسحر، فاستجمع حوله جما غفيرا من

قاضيا حنفيا شهيرا و صوفيا، إنه كان عالما دينيا ممتازا، و مؤلف "كتاب الإرشاد" مات القاضي في بخارى في ٩ جمادى الثانية عام ١٢١٨/٦١٥م (٣١).

وقد اتضح من البحث المذكور اعلاه أن الصوفية بدأوا يقدمون البنغال منذ بداية الحكم الإسلامي على أرضها، و جاءوا في عدد كبير، فأسست الزوايا بهدف توفير التسهيلات لأعمالهم التطوعية والروحانية، وقبل أن ينتهي القرن الأول للفتح الإسلامي للبنغال أنبت الصوفية وانتشروا حتى أحاطوا بسونارغاؤن في الشرق. و نوغاؤن و ديناغفور في الشمال، و انتشروا فيما بعد انتشارا اكبر و أكثر و في القرن الرابع عشر ورد الشاه جلال مع ٣٦٠ من مريديه إلى سيلهت، والشاه بدر مع مريديه إلى تشيتاغونغ، و في نفس الوقت ورد الشيخ أخى سراج أحد مريدى الشيخ نظام الدين أوليا إلى غاور، و ترك صفا أو مجموعة من أتباع الطريقة الجشتية في باننوا، فاشتهر المكان بالشيخ علاء الحق و بابنه الشهير نور قطب عالم، يكتب مير سيد أشرف جهانغير السمنانى أحد مريدى الشيخ علاء الحق أنه لم يكن هناك أية قرية و لا بلدة في البنغال إلا و وردها الصوفية الكرام للاستيطان(٣٢). و حتى و إن كان هناك من يتردد في قبول البيان المذكور فإن أسماء الصوفية نشاطاتهم التى وصلتنا إما من طريق الماثورات أو الدلالات الكتابية والأبيغرافية تثبت أن عددهم كان قليلا ضئيلا. و حتى يومنا هذا يلعب الصوفية دوراً هاماً فى المجتمع المسلم فى بنغلاديش.

آخر إسمه "نام حق" أي (اسم الحق) لواحد من مریدی الشيخ، ألف فی عام ٦٩٣هـ، وهذا الكتاب وهو فی الفقه منظومة فارسیة تتناول القواعد الاساسية للوضوء، والغسل، والتیمم، والصلاة، والصوم، و هو كتاب صغير یرتوی علی ١٨٠ بیتاً من الشعر و یتألف من ١٣ بابا بما فیها ثلاثة أبواب فی الحمد والمدیح و تعریف بالمؤلف. كما أن هناك بیتین فی الخاتمة، و من خلال هذا الكتاب اشتهر الشيخ شرف الدین أبوتوامة و طبق صیته الخافقین. (٢٧)

وبالإضافة إلى الشيخ جلال الدین التبریزی والشيخ شرف الدین أبوتوامة یوجد هناك رجلان متبیینان، اسمهما معروفان، وهما مولانا تقی الدین العربی، والقاضی رکن الدین السمرقندی، كان مولانا تقی الدین یدیر مدرسة فی ماهیسوم (٢٨) وكان أبرز تلامیذه الشيخ یحیی المنیری، والد الشيخ شرف الدین یحیی المنیری (٢٩) وكان مولانا تقی الدین عربیا كما یدل علیه لقبه "العربی".

وكان القاضی رکن الدین السمرقندی قاضی لکناؤتی، فی حکومت السلطان علاء الدین علی مردان الخلجی (١٣-١٢١)، قد أدخل القاضی رکن الدین رجلاً یوغانیاً إسمه "بهوجار باراهمان" فی الإسلام، فقدم إلیه الیوغانی کتابا سنسکریتیا معنوناً بـ "امرت کوند" فترجمه القاضی إلى اللغتين العربیة والفارسیة (٣٠) والقاضی رکن الدین السمرقندی هذا هو القاضی رکن الدین أبو حامد محمد بن محمد الأمدی السمرقندی الذی كان

- ١٢ - المرجع السابق ص ١٣٣.
- ١٣ - أخبار الأخيار في أسرار الأبرار ص ٤٥ - ٤٤.
- ١٤ - سوكومار سين طبعة شيخ سوبهودايا، كلكتا، ١٩٣٧ ص ١١٣ - ٩٨، ١١
- ١٥ - آر - سي ماجومدار مؤلف تاريخ البنغال، جامعة دكا ١٩٤٣ - ٢٣٥/١.
- ١٦ - عابد علي خان، وإيتش إي شابليتون، منكرات غاور، وباندوا (المشار إليه فيما بعد، بالمنكرات) ص ١٠٢.
- ١٧ - إيه - سلام مترجم رياض الصالحين ص: ٩٥-٩٤.
- ١٨ - المنكرات ص ١٠٠.
- ١٩ - المرجع السابق ص ١٠٦.
- ٢٠ - المرجع السابق ٧١ - ١٦٩.
- ٢١ - بنغال حاضرا وغابرا، ج ٦٧، ع: ١٣٠، ١٩٤٨، ص ٨٢ - ٤٨٢.
- ٢٢ - جاريت و ساركار، الأئين الأكبرى، ٤٠٦/٣
- ٢٣ - مجلة المجلس الآسيوى ببنغال، ١٨٧٣، ص ٥٦٠، ١٨٩٥، ص ٢٣٠ ومابعدها.
- ٢٤ - وللبحث العلمى المدروس حول الموضوع، انظر مجلة المجلس التاريخى الباكستانى المجلد ٨، والجزء ٣، يولييه ١٩٦٠، ص ص ٢٢٦-٢٠٢.
- ٢٥ - طبع باسفل مكتوبات سعودى للشيخ شرف الدين يحيى المنيرى.
- ٢٦ - مكتوبات سعودى، ص ٣٤٠.
- ٢٧ - هناك طبعتان لنام حق، طبعة صدرت من كانفور ١٣٣٢هـ وأخرى

الملاحظات و المراجع:

- ١ - منهاج السراج، طبقات ناصرى. ص ٦٤ طبعة لاهور.
- ٢ - المرجع السابق ص ٧٢
- ٣ - إيه - كريم. التاريخ الإجتماعى للمسلمين فى البنغال، الطبعة الثانية، تشيتاغونغ ١٩٨٥، ص ٣٥ - ٣٦، (يشار إليه فيما بعد بالتاريخ الاجتماعى).
- ٤ - أببغرافية الهند: الملحقه العربية الفارسية، يشار إليه فيما بعد بـ (EIAP) ١٩٧٥ ص ١٢. ٦.
- ٥ - المرجع السابق ص ٨
- ٦ - زيد - إيه ديسائى يكتب الواقع أن هذا ربما المونة الوحيدة التى تشير بصفة خاصة إلى الخانقاه التى بنيت فى البنغال، وقد حصلنا على حوالى دزنتين من سجل الخانقاهاات من اصقاع البلد الأخرى، ولكن واحدة منها ليست من التاريخ الباكر.
- ٧ - بنغلاديش لاليت كالا. ج ١، ٢ع، يوليه ١٩٧٥، ص ٩٤ - ٨٩
- ٨ - المرجع السابق
- ٩ - القران الكريم ٢-١٨١.
- ١٠ - بنغلاديش لاليت كالا، ج ١، ٢ع، يوليه ١٩٧٥، ص ٨٩
- ١١ - التاريخ الاجتماعى ص ١٢٨ - ١١٨.

وظيفة القطب من منظور التصوف

بقلم: غيان غوسب فيلبي

من أعقد العقائد الصوفية فيما يتعلق بباطن الباطن وأكثرها سرية هي عقيدة شخصية القطب، وتوجد هناك آراء عديدة في كتابات التصوف حول القطب الذي يعتبر مبدءاً أحياناً وشخصاً في أحيان أخرى. وعلى كل حال، فإن القطب في كل بقعة من بقاع دار الإسلام من المغرب حتى الفلبين، وطيلة فترات التاريخ الإسلامي من عهد جعفر حتى يومنا هذا، كان ولا يزال يوصف بأنه رأس الهرم الصوفي وقمته. وسوف يكون من المفيد أن نعتد الرمزية التي وظفها الصوفية في توضيح هذه العقيدة.

إنني أود قبل كل شيء أن أبحث مصطلح القطب نفسه، وهذا المصطلح، مصطلح القطب، لا يوجد في القرآن الكريم، وقد ركز الطبري، وهو يفسر الآية السابعة عشر من سورة الرحمن التي تتحدث عن المشرقين و المغربيين على الفكرة القرآنية للقطب(1)، و الواقع أن المشرقين طرفاً الأفق اللذين تطلع الشمس منهما في أيام الانقلاب الشتوي والصيفي، كما يكون المغربان حيث تغرب الشمس في نفس تلك

من بومبائى فى ١٩٨٥م.

٢٨ - ماهيسون، أو ماهستوش كانت بمديرية ديناجبور سابقا، وقد
الحتت الآن بمديرية راجشاهى جيه - اين ساركار، مؤلف تاريخ
بنغال ج ٢ جامعة داكا ١٩٤٨، ص ٣٧.

٢٩ - مكتوبات سعودى، ص ٣٣٩.

٣٠ - مجلة المجلس التاريخى الباكستانى المجلد ١، الجزء ١، ١٩٥٢، ص ٤٦ و
مابعدهما، إن الترجمة العربية لكتاب امرت كوند المعنون بحوض الحياة، طبعها
يوسف حسين فى المجلة الآسيوية، نوم ٢١٣، ١٩٢٨ اكتوبر ديسمبر ص ٣٤٤ - ٣٠٦
والترجمة الفارسية المسماة ببحر الحياة ايضا طبعت من مطبعة فيض الكريم
بومبائى ١٣١٠هـ.

٣١ - المرجع السابق ص ٥١ - ٥٠.

٣٢ - بنغال حاضرا وغابرا، ج ٦٧ ع ١٢٠، ١٩٤٨ ص ٣٦ - ٢٥. □

وقد جمعت كلتا الحالتين فى قصة شهيرة حول أبى مدين شعيب بن الحسين المغربى الذى اعتبر قطب زمانه، نكرها العفيفى بأسلوب جيد(٥) سنل أبو مدين المتوفى عام ١١٩٧/٥٩٤م مرة عما إذا كان الناس الذين يمسحونه و يقبلونه (تبركا) يتركون عليه أثرا فكان جوابه : " هل يشعر الحجر الأسود برجال يمسحونه و يستلمونه؟ إننى الحجر الأسود"، وبهذا الطريق فان تجلى ركن الهرم الكونى هو وسط الارض الجهة الاصلية الخامسة حيث يتقاطع الخطان الذان يربطان المشرق بالمغرب، والشمال بالجنوب، والكعبة نقطة ثابتة لا حركة فيها بينما يكون قطب الزمان نقطة متحركة. وهذه الفكرة عبر عنها أبو يزيد البسطامى على نحو: إنى طفت حول الكعبة مرارا عديدة ولكن حينما وصلت أمام الله عزوجل جاءت الكعبة تطوف حولى(٦)، و لذلك فإن الثبات الحقيقى هو نوعية وسط الارض المقصود بدلا من الرمز الجغرافى الوسط.

وعودة إلى الرؤية الكونية للقطب العالى الذى نشير إليه فيما بعد بقطب الغوث، تميزا له بتجلياته فلا بد أن نضيف تفاصيل عديدة هامة، إن القطب فى مركز العرش يتمثل فى فلك المنازل بنجمة القطب(٧)، إن النجوم السبعة للرب أقرب جيران نجمة القطب ولذلك فان السبعة تنسب إليها دائما ومن منظور آخر، يربط الشاه ولى الله الدهلوى (٨) القطب بالسبعة، و القطب الذى يترأس الملا الاعلى للنجوم الثابتة ينتمى إلى الكرة التى تضم سبع مدارات فلكية، يكتب الشاه ولى الله الدهلوى فى السطعات ما معناه: "لما تجلى مدبر السماوات والارض برحمته فى لباس الالفاظ والحروف المتضمنة فى الكتب الإلهية عمت تلك

الايام، وحركة الشمس هذه خلال الكرات السماوية تؤكد ثبات القطب واستقراره، إن الفلكيين المسلمين أمثال أبي الوفاء والبثانى و الفرغانى، والزرقانى يعتبرون القطب نقطة ثابتة فى السماء، يتوقف عليها مدار الارض، وبهذا المنظور تدور المنظومة الكونية حول محورها الثابت خلال الجهات الاصلية الاربع. وهذه الهيئة الكونية نفسها تشكل اساسا وقاعدة لعقيدة القطب الصوفية، ولكن بالتفسير الروحى للمعطيات والبيانات الفلكية. ويجدر بالذكر هنا تلك الرؤية الشهيرة التى حكاها محى الدين ابن عربى فى الفتوحات المكية. رأى الشيخ الاكبر فى السماء الخط القائم فوق الكعبة المشرفة ركنا على راسه طير جميل (٢) ونزل القطب العمودى من الركن إلى الكعبة وبدأت اربعة خطوط من نفس المكان من السماء، ووصلت إلى اربعة اركان من المحيط، نحن نعلم عن طريق المصادر الاخرى أنه يوجد على هذا الهرم الكونى العرش الإلهى، وتقيم الروح المحمدية فى وسط العرش (٣)، وبذلك فان عقيدة القطب العالى تقوم بمثابة ناقل للمعرفة الإلهية والفعل الإلهى (٤) فى نفس الوقت، وتشكل الكعبة المشرفة تجليا للعرش الإلهى على الارض، و فيما يتعلق بتجلى القطب على الارض نجد تفسيرين مختلفين فى النصوص الصوفية، ففي الوقت الذى يعنى مصطلح القطب مبدأ روحيا يكون تجليه متمثلا بالحجر الاسود المثبت فى الكعبة المشرفة، وعلى العكس، وحينما يعنى القطب شخصا يكون تجليه على الارض متمثلا بالصوفي الذى يؤدى وظيفة قطب الزمان.

الحقيقة الإلهية والمجذوب هو من يكون فى حالة خاصة، ويكشف له الله عزوجل عن كمال ذاته للحظة، ويهتدى الرجل إلى رؤية الأسماء و الصفات الإلهية و من ثم إلى الآثار(١١).

و يمثل استسلام النبى الكريم عليه الصلاة والسلام فى ليلة القدر نموذج المجذوب، بينما يمثل فى ليلة المعراج نموذج السالك، و إن السماوات السبع التى تجاوزها النبى الكريم صلى الله عليه وسلم توازى المقامات السبع و هى اللطائف التى يتجاوزها الصوفى فى طريق السلوك، و فى هذا الموضوع توجد رسالة هامة للشيخ أحمد السرهندي، وجهها إلى الخواجه ميرزا جمال الدين يقول الشيخ فيها مامعناه :

إعلم يا بُنى حينما يستغرق السالك إلى الله عزوجل فى الذكر و يزكى نفسه بجهد و بتعفف، تتحسن حالته الأدنى فيزهد و يتوب و يعرض عن الاغراءات الدنيوية، و يجد نفسه فى عالم المثال ظاهرا من النقائص الإنسانية والسلوك الدنىء و حينئذ يعرف أنه قد أتم سفره من الجهات الأصلية، و يقول كثير من المشائخ الحكماء: إن السفر من الجهات الأصلية لا يتم إلآ حين يتم السالك إلى الله عزوجل رحلة التطهير و التزكية من خلال اللطائف السبع : القلب والروح والسر و الخافى و الأخرى و النفس و القالب، و يقدر ألوانها البديعة المختلفة فى عالم المثال (١٢).

و رسائل الشيخ المجدد تحتوى على تفاصيل هامة عبيدة، ومنها اولاً ان هناك تصورا للسفر من الجهات الأصلية إلى جهة نعرف أنها مركز،

الرحمة، وتكشفت جميع السينات الماضية أمام عينه، ثم حدثت طريقة أخرى لهداية الناس، وذلك هو تفسير العرش ومالك العرش والاستواء على العرش إلا أن هذا الاستواء جاء بعد خلق السماوات السبع، والسبب أن هذه النقطة المتوسطة التي هي واحدة عند الشيخ الأكبر أصبحت ثابتة فيها، بعد كمال خلقها بمثل ما يصبح الوسط أو المركز ثابتا محددًا بعد كمال الأشياء الكروية، يقول الله عزوجل :

"الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش" (٩).

ويقدم محي الدين ابن عربي في موضع آخر من الفتوحات المكية وصفا رمزيا لمعرفة الوحدة المطلقة، والأبدية الإلهية، فيقول مامعناه: إن لهما شكل بيت يقوم على أربعة أوتاد ويمتد سقف على جدرانه التي لا باب فيها، ويمثل القطب الطابور الخامس الذي يتصل بالجدران الخارجية، والصوفى يمسح ويستلم هذا الطابور كما يفعل الحجيج بالحجر الأسود، وهذا الطابور يتجاوز جميع مقامات التصوف والسماوات (١٠)، وبهذا الطريق يظهر القطب كأنه Axis Mundi، بنفسه، ويوجد هناك تواصل بين قطب الغوث وقطب الأرض، وهذا القطب يشكل قناة اتصال من فوق والتحت لتنزلات القمر، و هي طريقة الجنب، و في جهة أخرى يوجد اتصال المعراج أو السلوك و هو الطريق الصوفى إلى الله عزوجل.

يقول أحمد بن عجيبا في كتابه " المعراج " مامعناه:

ان التنزل عملية مناقضة للترقى أو السلوك و هو الوصول إلى

الأرضين السبع أيضا وربما يكون من الأصح تسميتها بالطبقات أو الأقاليم، فطبقات الأرض السبع تأتي واحدة بعد أخرى، وهي تقم أوضاعا مختلفة على الترتيب للوجود الإنساني، و لكل طبقة من طبقات الأرض يوجد "بدل" ينوب عن القطب في مجاله الفلكي المقابل، وهؤلاء الأبدال أيضا سبعة لا يزيد عددهم ولا يقل أبدا، وبواسطتهم يحفظ الله عزوجل الأقاليم والطبقات السبع، وكل واحد من هؤلاء الأبدال يملك إقليما يكون هو فيه حاكما أو صديقا إنهم يعرفون الشؤون والأسرار التي وضعها الله عزوجل في الكرات السبع (١٣).

وبما أن الإنسان عضو من طبقة الأقطاب هذه فإنه لا يستطيع أن يتمتع بمدة من الحياة تستغرق سائر مدة طبقته، ولذلك فإن كل طبقة بسلسلة من الأقطاب ندعوها بقطب الزمان .

وبعدما توفى النبي الكريم عليه الصلاة والسلام بعثت سلسلة طويلة من الصوفية للقيام بأدوار و وظائف أقطاب الزمان، وهم رؤوس هرم التصوف، وظل معظمهم مجهولين للعالم الخارجي .

إن العقيدة السرية الفامضة للقطب تشكل سلسلة الظهر الهيكلية للتصوف، وتبتدىء بقطب العوثر من العرش مرورا بأقطاب الكرات، والمرسلين و أنبياء طبقتنا، والنبي الكريم صلى الله عليه وسلم وتنتهى بقطب هذا اليوم، وقد اغفلنا في شرحنا هذا قضية التنزلات وتطورها التاريخي وكتب كثير من الصوفية كتباً يصفون فيها المقامات بدأ من المرید البسيط إلى مستوى القطب، إن جميع قراء الكتابات

و خلال هذه الرحلة يقوم السالك بتزكية سلوكه. و الوجه الثانى لهذه الرحلة هو ما يتم إلى الله عزوجل والذى يتكون من تطهير وتزكية اللطائف السبع. ونعود مرة أخرى إلى معرفة الهيئة الهرمية للمنظومة الكونية.

وقد أقمنا علاقة محددة بين مراكز الإنسان اللطيفة والمدارات الفلكية، ويرى كبار صوفية الطريقة النقشبندية أن اللطائف تبلغ علوم ومعارف الأنبياء المختلفين، وهنا يجب أن نرجع إلى رسالة أخرى للشيخ الأكبر، ففي "فصوص الحكم" ينكر محمداً عليه السلام كالروح المحمدية على أنه نفس مبدأ النبوة، وجميع الأنبياء الآخرين بما فيهم شخصية محمد التاريخية على صاحبها الصلاة والسلام يعتمدون عليه في أداء مهامهم. ومن هذا المنظور فإن القطب، وهو أول خلق الله عزوجل، يكون آخرهم حقاً كخاتم الرسالة، و في عملية التنزل من مركز السماء إلى مركز العالم الإنسانى من خلال محور القطب، فإن الروح المحمدية على صاحبها السلام تمر بمراكز المدارات الفلكية السبعة وهنا يقوم مبدأ النبوة بتحديد سبعة أقطاب ثانوية متمثلة بسبعة أنبياء، و ينكرهم الشيخ الأكبر في مقامة الفتوحات على الترتيب التالى (زحل) ابراهيم و (المشتري) موسى (والمريخ) هارون و (الشمس) ادريس و (الزهرة) يوسف و (عطارد) عيسى و (القمر) أم، عليهم الصلاة والسلام. ولهذا السبب، يستطيع محمد صلى الله عليه وسلم في رحلته إلى الله عزوجل أن يجتمع - قبل أن يصل سررة المنتهى متجاوزا المدارات الفلكية - بسابقه، و إن الطريقة الصوفية لانتجاوز السماوات في سبع طيات فقط، بل

القطب العالى والأقطاب والأبدال يحكمون الخلق أو قطاعاته وذلك نيابة عن الله عزوجل، الملك الوحيد للعالم كله، وقد أرسل سبعة أبدال حكاما فى الأقاليم السبعة كل بديل فى كل إقليم، كما فى عبارة الشيخ الأكبر (١٥)، إن هرم باطن الباطن يوجه مصائر العالم طبقا للإرادة الإلهية بطرق سرية لاتتدخل فى النشاطات والأعمال الإنسانية ويصف الشعراى فى كتابه " لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار " النشاط الأساسى للهرم الذى يقوده القطب بهذه الطريقة، و إذا جاء رجل و هو يعد ناسكا من الصحراء يحترمه الناس احتراما كبيرا ولكنهم لايعرفون كم من الأبدال والنسك يعيشون فيما بينهم يحملون أثقال الإنسانية ويحفظونها ويصونونها من الشر (١٦).

وطبقا لما جاء فى كلمات الله عزوجل الى محمد عليه الصلاة والسلام : فإن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين (النحل)(١٧)، فوظيفة القطب وممثليه هذه لاتتحول فى حركة أو نشاط لكن فى وظيفة الحضرة ومعنى الصبر كما يذكر ابن عجيبة هو تعريض القلب للتأثيرات الإلهية وصبر رجال باطن الباطن هو تركيز الروح و السر فى الحضرة أو التأمل المتواصل و إثبات الحضرة (١٨). وهذا السبب لم يمنح من الناس لقب الحضرة إلا عدد قليل من ممثلى القطب، و هؤلاء الصوفية بفضل كونهم ووجودهم فى العالم يظهرهم إرادة الله عزوجل، ولذلك فإن النشاط الحقيقى للهرم الصوفى لايمكن أن يكون نشاطا سياسيا أبدا، و اما الحركة فى منهجية بعض الطرق الصوفية، فهى علامة معينة للانحطاط وانقطاع السلك المنكور.

الصوفية على وجه التقريب يتفقون على أن الطريقة الروحية توجد في قطاعين: القطاع الأول تحت توجيهات شيخ الطريقة والمرشد، و مربى المرشدين يشكل مدخلا إلى السلوك، أما القطاع الثانى فهو الترتى من خلال السماوات إلى الله عزوجل حتى عالم قطب الغوث.

إن وظائف القطب تتضمن نقل المعرفة السماوية والفعل الإلهى، كما نقلنا من كتاب الفتوحات، ومن خلال سلسلة هرم التصوف تتجلى هذه العقيدة والمنهجية اللتان يعطيها المرشد لمريديه، ونجاح نقل البيعة أو الوظيفة : الشروع يتحقق عبر طريق العلاقة الحقيقية بين القطب وشيخ الطريقة، إننى أنكر أن شيئا من دلهى أوضح لى قبل سنوات هذه العلاقة باستخدام المثال التالى : إن المرشد الروحى الحقيقى يتلقى قوة البركة من القطب، كما يستمد المصباح نوره من الكهرباء وبهذا يقدر المصباح على إضاءة البيئة، ولكن الشيخ لو قطع اتصاله الروحى بالقطب لا يستطيع أن يعطى البيعة كالمصباح الذى انقطع سلكه الكهربائى، ولذلك فإن نقل البيعة من الشيخ الى شيخ السلسلة شرط لازم، ولكن ليس كافيا، إن العلاقة الروحية بالروح المحمية خلال محور الأرض هى التى تسمح بالوصول إلى درجة السلوك إلى الله عزوجل.

وهناك وظيفة أخرى للقطب كثيرا ماتتعرض للإهمال، يقول ابن عجيبا: إن القطب هو من يحفظ نظام الكون والمكون، وهو وحيد فريد، ونفس المصطلح يستخدم للدلالة على الأفراد الذين تولوا نظام مقام، ولهذا السبب يمكن أن يتحقق فى الوقت نفسه تعدد الأقطاب (١٤). إن

مادهيا (Jagatimadhya) وهلم جرا. و هذا يعنى أن الهندوسية هى الديانة الاخرى الوحيدة التى توجد فيها العقيدة الكاملة للوظيفة القطبية.

ولا يوجد هناك فرق بين التصوف الهندى و التصوف فى البلدان الاخرى، إلا أنه يوجد هناك فرق جغرافى، فالهند ليست بلدا عابيا، كما أنه ليس من الصدفة أن الروايات الإسلامية تذكر أن سيدنا أم عليه السلام هبط فى الهند وبها أقام (٢٢)، وفى الواقع أنه بعدما حدث أول اتصال دراماينكى بين الحضارة الإسلامية والحضارة الهندوكية وجبت هناك فترة باهرة للمسكونية Ecumenism برعاية الصوفية و البهاكيتين اليوغانيين(٢٣). فمئذ راما ناندا مرورا بـ "كبير" و "جانسى" و "دادو" و "مظهر جان جانان" و "سوندر داس" و "الشاه ولى الله الدهلى" حتى "سرى راما كريشنا"، ظهرت هناك أمثلة رائعة للأرواح العالمية الممنوح لهما النموذج التقدىسى، وقد استطاع التعاون بين الهندوس والمسلمين أن يوجد رؤية وحدوية فى باطن الباطن، و لدينا دلائل على أن التعاون على هذا المستوى فقط كان ناجحا بالنظر إلى فشل المحاولات النيبوية مثل محاولات أكبر وداراشكوه.

وقد جند العالم الحديث كثيرا من الجروح القبيمة مما يزيد البعد بين المجتمعين الاكبرين فى الهند، و إن الاعتدال والحكمة من جانب السياسيين يمكن أن يصلحا و يحسنا الوضع. ولكن العمل الروحى وحده من قبل الحضرة يستطيع أن يخلق السلام الحقيقى من جديد، والوظيفة القطبية تقدر دائما أن تبدأ الآن فى الهند، هنا فى لهى، فى كل منارة

ووظيفة الحضرة تتضمن تقليل عدد جهات الوحدة و تركيبية الانقسامات والتغلب على الإزواجيات وذلك بدوام الذكر للآية الكريمة "قل هو الله احد" (١٩) فالتوحيد لا يبقى الآن مجرد تصور و فكرة بل يصبح بذاته غرضاً وهدفاً. إن الأفق هو المكان حيث يجد واحد الامتيازات والمخالفات، بينما يشكل المركز مكان تحلل الكحل و نوبانه، وهذا هو معنى الرحلة من الجهات الاصلية كما ذكرها الشيخ المجدد. والليل على ذلك هو أنك تستطيع ان ترى بنصف العين فمثلاً لا يحمل الفرق بين الشيعة و أهل السنة اية أهمية في التصوف، وقد تولدت أحياناً حركات غير صوفية داخل البيئة إلا أنها كانت مستوحاة من التصوف وقائمة عليه.

ومن اجدر الامثلة بالذكر حركة الخلافة التي قادها المولانا ابو الكلام آزاد و الإخوة محمد علي و شوكت علي والتي تمتعت بتضامن الهندوس أيضاً (٢٠) وكان هدف هذه الحركة الحفاظ على وحدة الأمة عن طريق الحفاظ على الخلافة كضمان للشريعة وحامية للكعبة المشرفة والمقامات المقدسة الأخرى .

وفى بحث حديث حول العقيدة الهدوكية (كاكرافارتين - Cakravartin) قمنا بتحليل عقيدة الملوكية العالمية في الديانة الهندوكية (٢١)، و من السهل أن نعرف العناصر المماثلة العبيدة : دهر وفا (Dhruva) وسبعة ريشى، و سبعة سفارجا و نوابها، و سبعة دفيباس، و أدى مانو و سبعة مانو الماضية وأفاتار (Avataras)، و براهمباراس (Paramparas) خلال التاريخ الإنسانى حتى غورو (المعلمين) الأحياء وكاكرافارتين، والدفاع عن النظام العالمى و دهارما، و جاغاماتى

- ١٢ - السيد أحمد السرهندي - مكتوبات، ١٧ مجلدا، استانبول
- ١٣ - الفتوحات ٧٩/٢
- ١٤ - المعراج، ص: ١٤٣
- ١٥ - الفتوحات ١/١
- ١٦ - انظر: (Sha'rani, Vite e detti de Santi Musulmani, Torino 1968. ص: ٢٤١)
- ١٧ - سورة النحل، الآية ٨٢
- ١٨ - المعراج، ص٦
- ١٩ - سورة الاخلاص (القرآن).
- ٢٠ - همايون كبير، (جمع وتحقيق): المولانا ابوالكلام آزاد، نيو دلهي ١٩٥٩
- ٢١ - جى . جى . فلبى، كاكرافارتين، الرمز الاسطورية والتاريخية، العدد ٢٠ - ١٩٩١
- ٢٢ - انظر الكسانى: قصص الانبياء : و الثعلبى : عرائس المجالس، و الطبرى جامع البيان.
- ٢٣ - جى . جى . فلبى، (Gli attributi divini secondo la Bhakti Hindu el), in Verifiche, Trento 1974.

قطب و على آثار مسجد قوة الإسلام.

المراجع و الملاحظات:

- ١ - ابن جرير الطبرى - جامع البيان عن تاويل القرآن (التفسير)، مصر، القاهرة، ١٣٣٧، الباب السابع والعشرون - ص : ١٣٧
- ٢ - انظر الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى، مصر، القاهرة، ١٣١٦، ص: ١٣/١ - ١٥
- ٣ - الفتوحات المكية لابن عربى أربعة مجلدات، الفصل الثالث ص : ١٨٣ .
- ٤ - الفتوحات ١/١٩٦، ٢/٧٩
- ٥ - فلسفة محى الدين ابن عربى الصوفية، إيه، إى، عفيفى، لاهور، باكستان ١٩٦٤، ص: ٧٩-
- ٦ - "تنكرة الأولياء" لفريد الدين العطار تورينو، ١٩٦٤، ص : ٣٣٤.
- ٧ - إن زعم بورخاردت أن القطب يتمثل بالشمس باطل لايقوم، فى بورخاردت Cle de I Astrologie Musulmane, Milam ، ١٩٨٢.
- ٨ - السطعات للشاه ولى الله الدهلى، حيدر آباد، باكستان ٤٢ - ٤٣
- ٩ - القرآن الكريم، سورة الفرقان، ٢٥، الآية ٥٩.
- ١٠ - الفتوحات ٢/٧٦٧.

١١ - انظر: J. L. Michon, Le Soufi marocain Ahmed ibn Ajjiba et son Miraj, Paris, 1973.

التصوف و الأدب التركي

بقلم: زينيا سيلنا روبا

سنة ١٩٩١ التي تسجل نكري منوية لشخصية بارزة من شخصيات تاريخ الهند الحديث، شخصية كاتب. و رمز سياسي. و صديق حميم لتركيا. وهي شخصية مولانا ابوالكلام آزاد. تشكل سنة سرور و ابتهاج للأتراك أيضا، لأن الشعب التركي يحتفل بمناسبة نكري ميلاد شاعر الصوفي يونس أمرة و قد مضى عليه ٧٥٠ عاما. الذي ترك أثرا باقيا على فكر وشعور شعب الأناضول.

عاش يونس أمرة و عمل في عصر معقد، فقد ولد حوالي ١٢٤١. قبل الحرب التي نشبت على مقربة من كوسه داغ بسنتين. والتي سجلت نهاية حكومة السلالة السلجوقية في الأناضول. و شاهد يونس أمرة قبل وفاته نهوض وقيام سلطنة عثمان الأول مؤسس سلالة تركية جديدة.

أحدثت الغارة المغولية التي بدأت في خريف ١٢١٩ هجرة جماهيرية للسكان المصابين المتضررين في جانب، وتحرك القبائل البدوية التركية في جانب آخر، فشهدت الأناضول موجة قوية للهجرة، وهي الثانية بعد

إن مصدر غزيرا لا ينفد للحوافز الإبداعية لا للشعراء الصوفية
الفرس فقط بل للاتراك أيضا يتمثل في عمل جلال الدين الرومي الذي فاق
جميع من كتب حتى الآن في الشعر الفارسي بما يمتاز به من شدة و جبية
ناבעة من المشاعر القوية المتدفقة والتجليات (٢).

لقد حظى الأدب التركي بنعمة كبيرة إذ ظهرت أعماله الأولى في
الاناضول. في القرن الثالث عشر مرتبطة بالتصوف، واثبتت أن هذا
الصوفى الفارسي الكبير عاش و عمل في منطقة "قونية" وقد أصبح
شعر الرومي مع أنه قرض باللغة الفارسية أصبح بفكره الإنساني العميق
جزءاً من الأدب التركي (٤). لقد كانت اللغة الفارسية ينظر إليها مع اللغة
العربية على أنها لغة رسمية في حكومة السلالة السلجوقية، و احتفظت
بمكانة هامة في الإمبراطورية العثمانية أيضا، وبالتالي فإن الطبقات
المتثقة المتحضرة بالإضافة إلى رجال الأدب استطاعوا أن يدرسوا عمل
الرومي في صورته الأصلية. و كما هو ظاهر من كثرة الشروح المتعددة
لمثنوية (٥) وفضل لغة الرموز و الاستعارات المشار إليها سابقا والإشارات
الضمنية إلى مصادر بينية و أدبية مختلفة) فإن شعر الرومي ظل مشكلة
عسيرة جدا حتى لفارسي له إمام بالمسائل الصوفية.

ويرجع الفضل في أن رسالة جلال الدين الرومي أصبحت عنصرا
حيويا و بناء للأدب التركي من غير شك إلى يونس أمرة، إذ أنه ترجم
المبادئ الفلسفية والأخلاقية التي يحويها عمل الرومي، الصوفى الفارسي
إلى لغة تركية سلسلة مقروءة، مستخدما في ذلك التصورات والأخيلة التي

انتصار السلاجقة على مقربة من مانزيكرت عام ١٠٧١، مما ساهم في حدوث تغير عنصرى أكبر فى هذه المنطقة.

وكان هذا التصوف هو الذي استطاع تماما بفضل تكافله مع الإطار الكامل للأفكار البينية و الآراء الفلسفية. والتسامح. والتركيز على الأخلاق أن يعمل كقوة موحدة بين الأجناس والعناصر المتغايرة الأناضولية، فقد قام أعضاء الطرق الصوفية باستمالة المستوطنين المسيحيين بالإضافة إلى القبائل البوية للإسلام، وذلك من خلال نشاطاتهم التبشيرية الدعوية والخيرية، إن الطبيعة التوفيقية للممارسة البينية وفرت مجالا لكل من العقيدة الصوفية والشعوذة.

اكتسب التصوف خلافا للرهبانية المسيحية، شخصية جماهيرية بصورة تدريجية، و حقق مستوى عاليا من التطور والازدهار حين ضرب بجذوره العميق فى الأناضول، فازدهر الشعر الصوفى فى حضنه، وبالإضافة إلى الرقص والموسيقى أثار الحالات الوجدية، وكانت الأبيات المخصصة أكثر الوسائل ملائمة للتعبير عن حالة الصوفى فى الوجد، وكان الصوفية الإيرانيون مسؤولين بصفة رئيسية عن الأبداعات الشعرية الشهبونية الأصلية التى كان هدفها التعبير عن ابتهاجات و عذابات حب الله عزوجل، و هؤلاءهم بصفة خاصة الذين يبين لهم التصوف لنظامه فى الرموز والاستعارات التى جعلتها قادرة على كتمان الانحرافات الجريئة. من الببو والملتزمين. و أتت هناك فكرة خيالية انبساطية ملائمة لطبيعة الفرس اضطرتهم و دفعتهم إلى محاولة البحث عن معنى داخلى أعمق فى عقيدة التوحيد السامية (١).

وجووية. تركت أثرا هاما على الأعمال التي أنتجتها سائر أجيال الصوفية فى الأناضول. وطبقا لفكرة وحدة الوجود فإن الإنسان عالم مصغر يشتمل على جميع خصائص العالم الكبير، و لذلك فإن وجودا إنسانيا لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة و إدراك المطلق حتى يعرف ذاته و هذا هو السبب فى أن يونس امرأة يعتبر معرفة الذات أساس جميع المعارف و الإدراكات المعرفة، يجب أن يقصد بها القدرة على المعرفة، المعرفة تعنى أن تعرف ذاتك، و قلبك و نفسك. فإن فشلت فى فهم ذلك، فجميع قراءتك و دراساتك فانتها غايتها(٧).

فالهدف من تحليل الذات ليس مجرد معرفة الذات. بل فى الوقت نفسه تكميل الذات و تطهير القلب الروحى أيضا، فمن نجاح فى إزالة السوء والحسد والفخر من قلبه يستطيع أن يكون واعياً لاتحاد الذات الإلهية العلية و بلغة المجاز أن يكسب صحبة المحب ليتمتع بالحياة الأبدية داخل ذاته.

إن موضوع الموت يحتل مكانا هاما فى أعمال يونس امرأة مع التركيز على الجانب المواعظى، ذلك أن الذى عاش من غير محبة لا لله عزوجل فحسب بل للإنسان أيضا، والذى لم يبخر إلا أمتعة مادية، يشكل موته الجسدى كارثة حقيقية. فالشاعر يرى الثروة الحقيقية فى الجود و السخاء و يعتبر الصدقة واجبا مقدسا للإنسان، فإن الطمع يثير الكراهية و الانشقاق، بينما يخلق القصد و الاعتدال ظروفًا مناسبة للتفاهم و التسامح.

يمكن لعامة الشعب النفوذ إليها. و من خلال يونس امرأة تأصلت مبادئ الفلسفة الإنسانية القيمة بلغة فلسفة الحياة والعناية بالإنسان و بجوهره الأخلاقي مما جعل الصوفية يعتمدون لأجله على تجارب و تصورات حضارات غابرة عديدة متأصلة في وعى جماهير الأناضول و لمدة قرون، لقد ظل ذلك يصوغ و يشكل وجهات نظرهم تجاه العالم و مثلهم الأخلاقية.

إن الحب يشكل فكرة أساسية في التصوف، والحب بالإضافة إلى كونه مبدأ محركاً يبدو قوة كونية. تتحكم في كل شكل من أشكال الحركة. و في الوقت نفسه هو قوة تطهيرية تسمح للإنسان أن يفصل نفسه عن الوجود الأرضي و الإرتقاء بها إلى الحضرة الإلهية، و يشكل إحدى صفات الله عز و جل، و الذي يجد في نفسه مجالاً لحب الإنسان، و يدرك جمال العالم الحقيقي الذي هو نتيجة عملية الله عز و جل في الخلق، وانعكاس الذات الإلهية نفسها، هو وحده يستطيع أن يحيط بالحب الإلهي و الجمال الإلهي:

"الله يسمح للعالم العريض بأجمعه أن يعرف حقيقته،
إلا أن حقيقته خافية على الجميع، فخير لك أن تبحث عنه في
ذاتك، فلست أنت و هو منفصلين، بل كلاهما واحد" (٦).

و أبيات يونس امرأة هذه التي نكر مؤداها، تشكل تعبيراً مؤثراً عن العلاقة بين الله عزوجل والإنسان و بلغة فكرة وحدة الوجود، التي أوضحها الصوفي العربي ابن عربي بتفصيل (١٢٤٠ - ١١٦٥) و هذه الفكرة التي أعطاها جلال الدين الرومي مزيداً من التفصيل والتوضيح في صورة وحدة

و ضمت إلى رابطة الإنكشارية المنتخبة. و خلافاً للطريقة المولوية التي أنجبت عددا كبيرا من الشعراء والمؤلفين الممتازين، و التي كانت أغلبية أتباعها من الطبقات المتحضرة المثقفة، كانت أغلبية المنتميين إلى الطريقة البكتاشية من الجماهير الشعبية من القرى و الأرياف، و لذا كانت أعمال الطريقة البكتاشية الأدبية هي الأخرى قريبة مماثلة من الشعر الشعبي، و كانت ترانيمها الدينية أيضا مأخوذة من تقاليد شعر "أوزان" الشعراء الشعبيين في القبائل التركية المتنقلة، و حسب شعر أوزان، كان لهد المظاهرات الشعرية بالحب الإلهي أوزان مقطعية أيضا، و كانت تناغماتها كذلك حورت للإلقاء المصحوب بالآلات الموسيقية.

و لقد منحت الطريقة البكتاشية الأدب التركي عددا من الشعراء الموهوبين، يتوافق و ينسجم شعرهم مع الشعر السائد في الأدب التركي بعامة، فنجد في أعمال المنتميين إلى الطريقة البكتاشية، عناصر من الشعر العربي الفارسي. و التركي كليهما. و إن الأدب الذي نشأ في تكايا الطريقة البكتاشية والطرق الأخرى (تيكى، زوصرى، و أديبباتى)، يشكل خطأ فاصلا بين الأدب البلاطى و الأعمال الفولكلورية، و ينشئ صلة وثيقة بينهما، فلم يكن التعبير الشعري و مبدأ الأفكار و المثل في التصوف مجالا خاصاً بالشيوخ و الدراويش، ذلك لأن كثيرا من الأعمال الإبداعية في الموضوعات الصوفية إنما نمت و تولدت على أيدي ممثلى أدب الديوان البارزين، فكل من الأشعار الكلاسيكية و الشعبية استخدم استخدامها و اسعا للرمزية الغزيرة التي تطورت في التصوف الفارسي، و أثرت في التقاليد الشعبية التركية.

يركز يونس امرأة أيضا كجلال الدين الرومي تركيزا خاصا على التسامح الوطنى و التسامح الدينى. فالنظرة المتسامحة تجاه العقائد الأخرى تشكل ميزة رئيسية لكبار الصوفية وذلك إنما ينطلق من ان الحب لله عزوجل قد مرمشترك فى جميع العقائد والأديان، و من هنا فإن هذه العقائد والأديان لا تختلف و تتباين إلا فى مظاهرها الخارجية. بينما يشكل جوهرها الحقيقى وحدة موحدة. وطبقا لإبن عربى فإن جميع العقائد والأديان مظاهر مختلفة للحقيقة الواحدة، و تواجد العقائد المختلفة إنما يثبت وحدة الوجود، والحلول الإلهى العالمى. ولقد كان منصور الحلاج مقتنعا بأن الله سبحانه و تعالى فى حين أنه أبدي و دائم وثابت، فالطرق الموصلة إليه متنوعة مختلفة هو الذى يحدد للإنسان أي طريق يجب عليه أن يسلكه للوصول إليه.

والدليل على التسامح الذى انتهجته و اختارته الصوفية، و خاصة الطرق التى ازدهرت فى الأناضول، فى معالجة المعتقدات الأخرى واتباعها ظاهر من الأرمينيين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر، كانوا ممثلين ممتازين للشعر الصوفى، وكانوا ينتمون إلى الأخوة البكتاشية.

إن الطريقة البكتاشية المنسوبة إسمها و أصلا إلى شخصية أسطورية للصوفى الحاج بكتاش ولى، وجدت فى خراسان و لعبت دورا هاما فى حياة الدولة العثمانية السياسية والاجتماعية، و بالرغم من ميلها إلى التشيع. و وجود العناصر و الآثار المسيحية والشامانية فى الممارسات الحسينية، فقد قوبلت الطريقة البكتاشية قبولا حسنا فى البلاط الملكى،

(١٨٩٤ - ١٩٧٣) بل كذلك في شعر ممثل النشئ الجديد "ايزيلى" (المولود ١٩٦٣) أيضا وشعر هؤلاء الشعراء يؤيد ويمثل المثل الأخلاقية التي دعا إليها جلال الدين الرومي ويونس امره، كما أن شعر المعاصرين ظل محتفظاً بالتقاليد أيضا بمعنى أنه يتخذ نظرة نقدية تجاه جميع الاختلالات الاجتماعية، نظرة كانت ميزة أعمال أبرز الصوفية الأتراك في الماضي.

كان الشعر على العموم مرتبطا بالانماذج التقليدية. فكان أداة مناسبة للتعبير عن الأفكار الصوفية، لقد كانت القصص القصيرة والروايات التي انتجتها اقلام بعض الكتاب الأتراك أيضا تحمل بقايا آثار التصوف، وحتى عام ١٩٢٣ كان يعقوب قاد ري (كارانس مانغلو ١٩٧٤ - ١٨٨٣) متبعا للتصوف، ورأى إسهامات الصوفية متمثلة في التسامح وحرية الفكر، لكنه أيد بعد تشكيل الجمهورية التركية علمانية أتاتورك، وفي رسالته أتاتورك ١٩٤٦ يشهد - بصراحة - بعودة الكاتب إلى الدين.

وهناك كاتب كلاسيكي آخر للأدب التركي الحديث وهو صباح الدين علي، وكان متخفيا بين أفكار التصوف والاشتراكية كما هو موضح في عنوان الرسالة المخصصة لهذا الكاتب من قبل الكاتبة أليزابيث ساندل، فقد ترك التصوف الإسلامي آثاره على أوائل أعمال صلاح الدين الأدبية، وكانت قصصه القصيرة وأشعاره مبنية على تناقض بين العالم الداخلي والعالم الخارجي. وحلت محلها في المدة التالية معاداة بين عالم الأثرياء والأقوياء وعالم الفقراء والضعفاء، وبينما كانت الحرب العالمية الثانية

إن التصوف في محاولة منه لتحقيق كمال الإنسان وارتقائه الأخلاقي لا ينطق بلغة المبادئ الإسلامية فحسب بل بلغة الأخلاقية العالمية الإنسانية أيضا وقد أسهم إسهاما كبيرا في بناء العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي، و أثر على أساليب حياته وثقافته و فنه، فقد كان من أهم العناصر التي عملت على تطور أدب الأتراك في الأناضول، منذ بداياته في القرن الثالث عشر، وحتى في تطور الأدب التركي الحديث الذي يتعلق باتجاه المجتمع التركي إلى تبني النسق الثقافي و الحضارى الغربيين.

كان التصوف قد تأصل تأصلاً عميقاً في الأناضول. وبالرغم من أن تأثيره ضعف ضعفا ملحوظا بعد قيام الجمهورية التركية نتيجة لعدد من الإصلاحات التي أجريت لإضعاف سيطرة الإسلام تحقيقا لغرض التغريب السريع للدولة الفتية، و ضعف هذا التأثير بصفة خاصة بسبب الحظر على نشاطات الطرق الصوفية عام ١٩٢٥م، غير أنه لم يغيب غيابا كلياً عن حياة المجتمع، و بالتالي عن الأدب فقد كان التصوف قد أصبح جزءاً نامياً، احتشدت فيه تقاليد الأتراك الثقافية، فكان من البديهي و الضروري أن ينتقل أثرها إلى الأعمال الأدبية التي تم إنتاجها خلال السبعين عاماً الماضية.

قد ظلت الأعمال التي تم إنتاجها محتفظاً باستمرارية التقاليد من يونس امرأة حتى أحدث العصور، فلا يزال يوجد حب عارم لله عزوجل وللإنسان لا في شعر أكبر الشعراء الشعبيين في هذا القرن "اشك فيزيل"

٦ - طلعت سيت حلمان، ترجمة طلعت سيت حلمان، في يونس أمرة و شعره الصوفى، طبعة بلومينغتون، جامعة انديانا. ١٩٨١، ص ١٤١

٧ - المرجع السابق

٨ - حقيقة ساهمت بدون شك في انتشار أفكار التصوف في التبادل البهوية التركية. هي أن الشيوخ (عطاء بابا) احتلوا مكان "أوزان" ونشروا التصوف في صورة مناسبة لاحق، كوبرولو، الصوفية الأوائل في الشعر الصوفى، ص ١٨

٩ - منذ العصر الذي طلب فيه يعقوب قادى المتشائم الفرار من العالم المضطرب إلى التصوف (ولمدة من الزمن اشترك في اجتماعات بينية للطريقة البكتاشية التي فشلت في إرضائه وإقناعه بأي حال، حقيقة انعكست في روايته النقدية المسماة بـ "نوربابا" (١٩٢٢) نجد مقالاته (من بستان المدخل ١٩٢٢) ويونس أمرة (١٩٢٣) ولمعرفة أكثر تفصيلا انظر يافوز، ك: الإسلام - ١٩٧٤ ص: ١٤٢ - ١٤٧

١٠ - سيبل، أي: صباح الدين علي - (١٩٨٣).

□

١١ - المرجع السابق - ٢١١.

قائمة، عاد صباح الدين علي إلى التصوف في روايته التي كتبها عام ١٩٤٣ باسم "مادونا في معطف فروى".

فالعلاقة بين الأدب التركي و التصوف موضوع صعب و خطير للغاية، لم تكن هذه الورقة إلا إشارة إلى بعض جوانب هذا الموضوع، وأخيراً أود أن أؤكد على أن هذه العلاقات تستمر و تبقى - على حد علمي - خارج نطاق الاهتمام العلمي، و بالتالي فلا يمكن تغييرها تقديراً كاملاً.

الملاحظات و المراجع:

- ١- انظر ريتزجي،: *Über die Bideesprache Nizamis. Berlin und Leipzig*, alter de Gruyter Co. 1927, pp. 14-17.
- ٢- ريبكا: تاريخ الأدب الفارسي الحديث حتى أوائل القرن العشرين، و تاريخ الأدب الفارسي، و التاجيكي، براغ، سي - إس - إيه - في. ١٩٦٣ ص ٢٠٤.
- ٣- من العمل الأدبي الباكر في اللهجة التركية الغربية، كتاب القدر، الذي كان مصنفه أحمد فقيه المتوفى حوالي ١٢٥٢، لم يبق إلا ٨٣ قطعة شعرية، فالسلطان الثنائس اللغة ولد بن جلال الدين الرومي، نظم ٣٧٦ شعراً تركيا، كما أن شعر يونس امرأة يدرج في الأعمال الأدبية التركية المبكرة في الأناضول.
- ٤- الأستاذ فؤاد كوبرولو. الخبير بالتاريخ التركي، يرى أن الأعمال الأولى في الأدب التركي مشروطة بمعرفة أعمال جلال الدين الرومي. انظر كوبرولو: *الصفوية الأوائل في الأدب التركي*، "أنقرة، ديانة اسليرى، فاسكانليفي، يابنلارى ١٩٨٤، ص ٢٢٧
- ٥- نيكولوسون، آر- إيه بعض هذه التفسيرات منقولة، مثنوى جلال الدين الرومي، لندن، مطبعة جامعة كيمبريج. ١٩٣٧/ج٢/ص١٢

كانت بعض الازهار مثل طاسة منحوتة من اليواقيت،
و الاخرى كفنجان من الياقوت الأزرق. و كان بعضها منقوشا
بالذهب و الفضة بطريقة فنية و كان البعض الآخر مطبوعا
بالاف من الالوان الخفيفة مثل قماش الشيت. و كانت بعض
الازهار مرشوشا عليها بقطرات الدهان بطريقة، يبدو كأن
فرشة خالق الطبيعة كان قد زادت فيها الدهان، فاضطر
لنفضها بقوة فجاءت النقاط الطائرة على نيل جبة الزهر.

مولانا ابو الكلام ازاد

غبار خاطر

المكتوب المؤرخ ٢/مارس ١٩٤٣م

سجن قلعة احمد نغار

الصوفية
و
الفنون (الجميلة)

تأثير الصوفية في الحضارة والمجتمع الهنديين

بقلم: خليك أحمد نظامي

قال البرو فيسور توينبي (Prof. Toynbee)، وهو يقيم دور
الصوفية في تطوير الحضارات:

"وعن طريق تنمية الشخصية روحيا و باطنيا، قد استطاع الإنسان ان
يقوم بتلك الاعمال الإبداعية، في المجال الخارجى للعمل، إلى أنت إلى
تطور المجتمعات البشرية"^(١).

إن إسهام الصوفية المسلمين في الحياة الحضارية و الاجتماعية
للهند في القرون الوسطى لليل على صحة هذا القول. و إن الهند ذات
المجتمع المتعدد اللغات و الديانات والعناصر قد نظرت دائما بعيون هُلُوها
الامل والثقة إلى رجال اشربوا مثلا خلقية عليا، و نبذوا جانباً - على حد
تعبير رابندرانات طاغور - جميع خلافات الإنسان بفيضان شعورهم
بالله^(٢). فقد ارتفع الصوفية عن جميع الانقسامات الضيقة للمجتمع.
و جاهدوا لإيجاد إنسجام بين العناصر المتغايرة التي كانت تشكل

الله سبحانه و تعالی، فالصوفی لا ينظر إلى الله كاسطورة لاهوتية او كتجريد منطقی للوحدة، ولكنه يعتبره حقيقة شاملة توجد في تجربته الجمالية والعقلية والاخلاقية، و تدفعه إلى خلق مملكة مثالية للمثل - مملكة إلهية - في عالم مناضل مكروب. بدأ الشيخ علي الهجویری المعروف بـ "داتاكنج بخش" كتابه "كشف المحجوب" بقصة توضح كيف أن الشعور بوجود الله يغير فكر الإنسان و سلوكه(٤). فإن هذا الشعور يجعل الإنسان يعيش في ذلك المجتمع الكونی الذي يكون الله جل و علا - فيه العقل الاسمی، و الناس بأسرهم من مظاهره.

و كان الشيخ نظام الدين اولیا، بين حين و آخر، ينقل قول الشيخ ابي سعید ابي الخير (ت ١٠٤٩م) الذي حينما سئل عن الطريق التي تؤدي إلى الله تعالی، قال: (٥)

بعد هر زره از موجودات راهے سخن است آماجیج راهے نزدیک تر از رات
رسانیدن بدلها نیست، ماہرچ یا فتم درین راه یا فتم و بدین وصیت می کنم -

(إن الطريق التي تؤدي إلى الله كثيرة كثيرة عدد نرات الكائنات، ولكن ليست هناك طريق أقصر من إدخال السرور إلى قلوب الناس. و كل ما حققته إنما كان من هذا الطريق بالذات، فإنا أوصيك بأخذ هذا الطريق).

و بهذا أوصی الصوفية أتباعهم :

دل بدست آرد که حج اکبر است از هزاران کبریک دل بہتر است

المجتمع. وقد لخص هدفهم الاجتماعى بغاية من الدقة فى البيت الاتى:

يگان بودن و یکآ شدن ز چشم آموز ک هر دو چشم جدا جدا نمی بخزند.

(تعلم من العيون كيف توجد الوحدة و الانسجام، فان العينين مختلفتان فى الظاهر، ولكن رويتهما واحدة).

و وجه الصوفية جهودهم تجاه خلق نظام إجتماعى سليم، خال من الخلافات والصراعات. و وجدوا فى الحب، و الإخلاص، و التسامح، و التعاطف، طلسمًا أكبر للسعادة البشرية.

و قد حاولت هنا أن أستعرض اتجاه التفكير الصوفى و تأثير الصوفية فى مجتمع الهند و حضارتها استعراضًا واسعًا.

قال الشاه سليم الله الدهلوى (ت ١٧٢٩م)، و هو يوضح حيوية حياة الصوفية: إن قلب الصوفى يتركز دائما على الله تعالى و الإنسان، و قد تبدو إتجاهاتهم مختلفة فى الظاهر ولكنها واحدة فى أساسها، فإن الذى يريد أن يحب الله تعالى، يجب عليه أن يتعلم حب خلانقه بالضرورة. و كان الشيخ نظام البين أوليا ينقل قول الشيخ جنيد البغدادى : وجدت الله بين الفقراء فى رقاق المدينة (٣). أعنى أنه عن طريق الوقوف على مشاكل الفقراء و مساعدتهم على كفاحهم فى الحياة، يمكن لشخص ان ينال هدفه الروحى.

إن هذه النظرة تجاه الإنسان توجد جنورها فى فكرة الصوفية عن

"يا احمدًا لاينال المقصود بكثرة الصلاة و الصيام، بل ينال بقضاء حوائج الانام" (٨).

و تأييدًا لموقفهم هذا إزاء البشرية قاطبة، يروي الصوفية - قول النبي صلى الله عليه وسلم :

"ارحموا من فى الارض، يرحمكم من فى السماء" (٩).

و بمثل هذه الأفكار الثورية عن الله - جل وعلا ، والإنسان، و الدين برز الصوفية المسلمون على المسرح الاجتماعى الهنـدى، و بشروا بوحدانية الله - جل وعلا - و إخاء الإنسان ، و على ذلك بنوا فكرهم و سلوكهم. فالإيمان بالله واحد قد جعلهم يعتقدون أن البشرية بأجمعها واحدة فى أساسها، كما أن الإيمان بإخاء الإنسان عمق منابع حُبهم للخير العام، و أكدوا كرامة الإنسان بوصفهم إنسانا، ضاربين النظام الطبقي عرض الحائط، و فتحوا أبواب التعليم البينى، و جعلوا الخلاص الروحي فى متناول كل شخص دون استثناء. هكذا وضع الصوفية أساسا عاما للجهود الخلقية و الدينية لجميع المجموعات الحضارية و الاجتماعية الهندية. اعتبارا من هذا المنظور الحقيقى، إن النشاطات الصوفية كانت تهدف إلى إيجاد شعور من الوحدة و الصلة الروحية بين بنى الإنسان - مؤكدة أن الطريق إلى الله - جل و علا - لا يمر من رفاق و ممرات الطبقة أو اللون أو العقيدة، و إن العالم الروحي لا يعلم تمييزا مصطنعا بين شخص و آخر.

التوحد الأساسى للمجتمع البشرى:

و بعد ما فتحوا أبواب العالم الروحي على مصراعها للناس عن

(إن مؤاساة الإنسان بمثابة الحج الأكبر، وإن قلبا واحدا أفضل من ألف كعبة).

وتجسيدا لهذه الغايات الروحية، في حب الإنسان و الشعور الودّي نحوه، إلى الواقع، جعل الصوفية الدين و خدمة البشرية بمثابة شئ واحد، و قعموا رؤية ثورية عن الطاعة. فلما سئل الخواجه معين الدين الجشتي الاجميري عن أفضل أشكال الطاعة قال هي:

درماندگان را فریاد رسیدن ، و حاجت به پارگان روا کردن و
مگسنگان را سیر گردانیدن -

(إن تفرج عن الناس كربهم، و تسد ضرورات البؤساء، و تطعم الجياع)(٦).

و أوسع نظام الدين اوليا هذه الرؤية نفسها، شرحا و إيضاحاً و قسم الطاعة إلى: لازمة و متعديّة، قال :

"إن طاعة الله سبحانه و تعالى - نوعان : لازمة و متعديّة. فالطاعة اللازمة هي ما لا تتعدى منافعها المطيع إلى غيره، و هي تتضمن الصلاة و الصيام و حج البيت و الأوراد العينية و تسبيح الله - سبحانه و تعالى - و ما إلى ذلك. و لكن الطاعة المتعديّة هي ما تتعدى منافعها إلى الآخرين، و هي مؤاساة الناس و الإنفاق عليهم، و كل شكل من أشكال مساعدة الناس. و جزء الطاعة المتعديّة ما لا يأتي عليه الحصر"(٧).

و قال الشيخ جمال الدين الهانسوي، أحد كبار أتباع الشيخ فريد

كنج شكر:

أثر هنا المنظور الشامل للتوحد البشري الأساسى فى فكر الصوفية الهنود و سلوكهم تأثيرا عظيما، إن الإنسان فى نظرهم إنسان قبل كل شئ كان الشيخ حميد الدين الناغورى، أحد الأتباع البارزين للشيخ معين الدين الجشتى الأجميرى، لا يعير اعتناء للفوارق الدينية الظاهرة، و كان يدعو هندوسيا بالولي(١٣). إن الأحوال الباطنية لشخص ما و مثابرتة على عبادة الله هى التى كانت تهم لديهم، و ليست النعوت و الألقاب التى ألصقت بهم. و كان الشاه ولى الله الدهلوي يعتبر شخصا بمفرده "الإنسان الصغير" و الإنسانية بأسرها "الإنسان الكبير" و كان يقول إن ما يدعم توحد المجتمع البشرى إنما هو عمل معزز للحياة، و إن ما يخل بالسلام و المحبة فهو بمثابة بتر أوصال الجسم(١٤). و قد مثل السعدى وجهة نظر الصوفية خير تمثيل فى شعره :

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند کز از آنریش زیک جوهر اند

(إن الناس باجمعهم بمثابة أوصال جسم واحد، لأنهم في أصلهم من جوهر واحد بالذات).

وهكذا قام الصوفية بتطوير فكرة توحد المجتمع البشرى و قدموا فكرة "توحد الأصل البشرى". و فى بيئة اجتماعية حيث كانت الطبقات العليا تدعى انتماءها إلى الشمس أو القمر، و كانت طبقات مختلفة تعزو نشوءها إلى أصول مختلفة، إن هذه الفكرة مهدت الطريق لشيوع أنظمة المساواة فى حياة الذين كانوا ينتمون إلى طبقات مختلفة للمجتمع.

بکرة ابيهم، دون تمييز على اساس الدين او العنصر، أكد الصوفية التوحيد الاساسى للمجتمع البشرى، و كان ذلك حجر الزاوية لفكرتهم الاجتماعية، و قد استقوها من قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

"الخلق عيال الله، فأحب الخلق إلى الله من أحسن إلى عياله (۱۰).

و عامل الصوفية الناس كلهم معاملة "ابناء الله على الأرض"، و سعوا إلى أن يقربوا بين قلوبهم، و يخلقوا فيهم شعورا نابضا عميقا عن التعاطف و الحب الإنسانى، و حتى إنهم لم يقبلوا الطوائف البينية التى تميز بين ملة و طائفة دينية و اخرى. فقد قال الشيخ عبد القدوس الكنكوهى :

اين چه شور و ایں چه غوغا کشاده، کے مومن، کے کافر، کے مطیع، کے مامور،
کے در راہ، کے بے راہ، کے مسلم، کے پارت، کے ملحد، کے ترسا،
ہم در یک سگ است۔

ما هذه الجلبة و الصياح عن المؤمن و الكافر، و المطيع و المنعب،
و الذين صادفهم الحق، و الذين جانبهم الصواب. و المسلم و الورع،
و المجوسى و الملحد، كلهم كحبات المسبحة(۱۱).

كما لم يكن الصوفية يعرفون مصطلحات كمصطلح دار الحرب و دار الإسلام. إن البسيطة كلها كانت أرض الله عندهم، فهم كانوا يعتقدون:(۱۲)

مرد نما بمشرق و مغرب فریب نیست ہر جا کہ می رود ہر ملک خدائے اوست

(ان صوفيا ليس غريبا اينما وطنت قعماه من الشرق و الغرب، و حيثما
ذهب فهي أرض الله سبحانه و تعالى).

الصوفى يكشف أن كثيرا منهم كانوا ينتمون إلى طائفة "انتياجا" التي كانت تصنع السلال، وتبيع الخثارة، وتفتل الحبال وما إلى ذلك.

اتصاف الإنسان بالصفات الإلهية :

إن الشخص الذى يعتبر "حب الله" غاية حياته، يجب عليه أن يتصف بصفات الله جل و علا (تخلقوا بأخلاق الله)(٢٠). بما أن الربوبية(٢١) إحدى صفاته فيلزم للصوفي أن يكون خيره عاما تجاه جميع خلق الله، لأن الله سبحانه و تعالى جعل منافع الشمس و الماء و الأرض عامة بين جميع الإنسان، بغض النظر عن طبقاتهم و ألوانهم و معتقداتهم و سلوكهم. و كذلك يرجى من الصوفي أن يزين نفسه بمزايا تجعله ينظر إلى الإنسانية كلها على أنهم جديرون بخيره على قدم سواء، و أن أى تمييز بين إنسان و أخيه على أساس الدين أو العنصر على عكس الغاية الإلهية من الحياة، كما لا يتفق و نظرة الصوفية إلى الحياة.

قال الشيخ معين الدين الجشتى الأجميرى لاتباعه إن الصفات التي تحبب إنسانا لدى الله سبحانه و تعالى هي :

اول سادے چوں سادت دریا ، دوم شفتے چوں شفت آفتاب ،
سیوم تواضع چوں تواضع زمین۔

(اولا : الجود كجود البحر، و ثانيا: الحب و الحذب كالشمس، و ثالثا: التواضع و كسر الذات مثل الأرض)(٢٢).

ولذلك فإن أى تمييز بين إنسان و آخر فى أمور الخير كان مما يعاب عليه الصوفي و يلام عليه. و كان الشيخ نظام الدين أوليا ينصح زواره (٢٣):

إن فكرة الأعلى و الأدنى، الشريف و الدنى، السيد و العبد، التي كانت تتأسس عليها المجتمعات في القرون الوسطى لم تكن مستساغة لدى الصوفية. (١٥) بل كانوا يعتقدون أن هناك أساسا واحدا لفضل إنسان على الآخر، الا و هو التقوى (١٦)، و إن هذا الفضل ليس مقصورا على جماعة أو شخص دون شخص. إن الصوفي يجعل التقى و التائب في منزلة واحدة (١٧)، فتحوا باب الفضيلة بالتقى و الورع حتى للتائب المنذب. و وجه الصوفية في الهند طاقاتهم إلى مقاومة فكرة الطبقات و التنس البنى، التي كانت تعارض فكرة توحد المجتمع البشرى في أساسها.

وقد وصف البيرونى بتفصيل الأوضاع الاجتماعية للهند في القرن الحادى عشر (١٨)، و يبدو من تصريحاته أن نظام الطبقات الذي كان يشكل اساس النظام الاجتماعى الهندى آنذاك، كان قد قضى على حيويتها. و مهما كانت الظروف التي نشأ فيها نظام الطبقات، فانه قد أدى الى القضاء على الشعور بالمواطنة و الوفاء للدولة جملة. إن نظام الطبقات يقضى على جوهر الشخصية و هو بمثابة إنكار الشخصية بالذات (١٩)، و أضف إلى ذلك فكرة التنس البنى. و قد ذكر البيرونى باشمئزاز العمال و الصناع - الذين كانوا يعرفون بـ "هايبس" و "دوما" و "تشاندلار" و "بادهاتو" و عددا لا يحصى من طبقة "انتياجا" الذين كانوا ملزمين بأن يعيشوا خارج البلد، كانوا قد حرّموا من جميع متع الحياة المدنية و راحتها. و لكن الصوفية المسلمين لم يقبلوا هذا التصنيف للمجتمع، و بنوا الزوايا خارج مدن الطبقات العليا وسط عمران المنتميين إلى الطبقات المختلفة. إن تحليلا إحصائيا للمبارين إلى الخول في المذهب

وكل من يهفو إلى صلاح المجتمع يجب عليه في المقام الأول أن يحارب الأفكار الفاسدة في نفسه. إن انتقاد الإنسان نفسه، بغية تنقية حياته، يساعد على خلق عالم مثالي للقيم و المثل. (٢٧) و كان الصوفية يرون أن من يجاهد ضد متطلبات نفسه و شهواتها الحنية جهادا متواصلا فكانما يخوض جهادا أكبر، و هذا الجهاد أعلى و اشرف من النضال المسلح ضد اعداء الله (٢٨).

و إذا استطاع إنسان أن يحول دون ارتكاب إثم أو جريمة بالمتابعة و الإقناع فعليه أن يعمل لسانه لإيقافهما، و إذا استطاع أن يمنعه بيده فلا يتردد في استعمال يده، و لكن إذا لم يستطع أن يعمل لسانه أو أن يستخدم يده، فعليه أن يكره تلك الأعمال الشنيعة في قلبه على الأقل.

إن السبب الأساسي للمفاسد الاجتماعية، كما يراه الصوفية هو الاستغراق الزائد في السعى وراء المادة، فانه كلما ينشغل الانسان في مثل هذه النشاطات يبتعد بنفس القدر تلك عن المصادر للأصلية للتنور و السعادة الروحية. وقد لخص الشاعر الانجليزي و رذوورث Wordowarth في البيتين التاليين موقف الصوفية، مهما اختلفت بياناتهم و افرقت مذاهبهم :

"نحن نهدر طاقاتنا في الكسب و الإنفاق
و لا نعمل فكرنا في الطبيعة إلا قليلا"

إن الانشغال الزائد بالشئون المادية يميئ أحاسيس الإنسان الروحية النبيلة، و يجعله أنانيا محبا للمصالح الذاتية. إن أفضل طريق للحياة في هذه الدنيا هي أن نعيش عيشة "التم أو البط" كما يقول شاعر صوفى :

"اطعم الجائع سواء عرفته أم لم تعرفه. إن نبي الله ابراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن يأكل الطعام حتى يشاركه فيه ضيف. واتفق أن كان مشرك يوماً ضيفاً عليه فلم يقدم إليه الطعام فعاتبه الله جل و علا عليه: يا ابراهيم انا وهبته الحياة، وأنت لا تستطيع أن تعطيه الطعام".

ونتيجة لهذا الموقف تجاه المجتمع، كان الصوفية يشيدون بأعمال الحكام التي كانت تهدف إلى إسداء الخير إلى الناس قاطبة. قال الشيخ نظام الدين أوليا: إن التمش، الذي قد كانت أهله إنجازاته الإدارية والعسكرية لتبوا منزلة رفيعة في تاريخ المسلمين في الهند، قد فاز وحظى بالرحمة الإلهية حين قام ببناء "حوض شمسي" (٢٤)، الذي كان يوفر الماء لجميع سكان دلهي دون أي تمييز بهم.

الانبعاث الخلقى للمجتمع :

ويذكر أن الشيخ ركن الدين أبا الفتح الملتاني قال ذات مرة: (٢٥)

"إن الجنس نوعان : دنس القلب و دنس الجسم، و إن دنس الأجسام نتيجة لغشاية النساء، في حين يولد دنس القلوب من مصاحبة أصحاب السوء. و يمكن أن يظهر دنس الأجسام بالغسل بالمياه العادية، ولكن لتنتقية القلوب يحتاج الإنسان إلى ماء العيون".

إن مصاحبة أصحاب السوء (٢٦) تورط الإنسان في سيئات كحب اللهو والقصف والغيبة ونشر المخازي و أحاديث الإفك و التطفل و ما إليها، وفي نهاية الشوط تخل بالإتزان الخلقى للمجتمع، و تشيع سيئات و اعمالا لا اخلاقية بين الناس.

المجتمع. إن ممارسة السوق السوداء و الاحتكار ينمان عن أمنية خبيثة للارتفاع من بؤس الناس (٢٣) و قد ذهب الصوفية في استنكار هنين العاملين إلى درجة أنهم اقترحوا المقاطعة الاجتماعية لمن وجدوا متورطين في هذه الجرائم الاجتماعية. (٢٤) و في نظر الشيخ حميد الدين الصوفي فإن أكبر مظاهر الاحتكار الجديرة بالشجب هو أن المحتكر يزيد فرحا و سرورا كلما تفاقم بؤس الفقراء و المعتمدين (٢٥) وقد أوضح السيد جلال الدين البخاري معنى الاحتكار بقوله: (٢٦).

"ويعنى ذلك احتكار الحبوب. إذا اخذ الفلاح الحبوب و قصده أنه يستهلكها بنفسه طوال السنة فذلك مما لا بأس به، ولكن إذا كانت نية اخاره أنه يبيعها بعد ارتفاع الثمن فذلك هو الاحتكار."

إنه يرى من واجبات الدولة أن تطلب إلى المحتكرين أن يبيعوا كل ما يزيد عن متطلبات أسرهم طوال السنة. (٢٧) و كان السيد محمد كيسودراز الغلبركي يحكى باستحسان قصة تاجر صدوق أمسك وكلاؤه حبوبه لكى يبيعوها بعد ارتفاع الأسعار فأمرهم أن يتصدقوا بالمخزون كله، تكفيرا لما ارتكبوا من الإثم بإمسك الحبوب. (٢٨)

إن مساعى الصوفية و جهودهم في تحسين الاتجاه الخلقى للمجتمع لم تفقد تأثيرها المنشود. والحق أن الزوايا في القرون الوسطى كانت بمثابة ثقل مقابل للاحتفاظ بالاتزان الخلقى للمجتمع في ذلك العصر.

بغير رسم تعقن دلازم معنایی چمن ز آب بر ناست نخلک پُرب ناست

(يا قلبى خذ طريق العيش فى هذه الدنيا من البط، فانه حينما يخرج من الماء يكون ريشه جافاً تماماً.)

و كذلك أدان الصوفية الكسل، و التطفل و جعلوهما من المفاسد الاجتماعية. و استنكر الشيخ عبد القادر الجيلانى غير مرة هذه المساوى الاجتماعية فى مواضعه (٢٩)، و هذا حذوه الصوفية الهنود أيضا. وقد بالغ الشيخ حميد الدين الصوفى فى ذلك لدرجة أنه قال إن الرجل الكسول يقوم على حافة الكفر (٢٠)، و من أكل من مورد فيه ريب فقد أحبط صلته و توبته. و حكى الشيخ نظام الدين اوليا مرة قول الخليفة علي رضى الله عنه:

"إن الإنسان يحاسب (يوم الجزاء) على ما كسبه من الوسائل الشرعية، و سيعاقب على ما حصل عليه من الوسائل غير الشرعية" (٣١).

مرة سئل ابراهيم بن أدهم عن الإسم الأعظم (الذى يعتبر تكراره أكثر تأثيرا فى تحقيق أمنيات الإنسان و قبول دعائه) فأجاب :

"إذا جعلت بطنك خاليا من طعام اكتسب من الوسائل غير الشرعية و قلبك فارغا من حب الدنيا، فأى إسم من أسماء الله سبحانه و تعالى نطقته أو توسلت به إليه فسيكون له تأثير مثل تأثير الإسم الأعظم". (٣٢)

إن كل المفاسد و السيئات يجب أن تكره و يجتنب عنها، و لكن هناك بعض أعمال يجب أن تدرج لما لها من تأثير مهلك على

أى دين من جدوى، و هناك أيضاً تسامح الرجل الذى يحتمل كل أسلوب للتفكير والسلوك لأنه نشأ على ازدياء كل منهج للتفكير والسلوك، و تسامح الرجل الضعيف الذى بسبب ضعفه الشديد يسكت على كل إهانة توجه إلى معتقداته و الشخصيات التى ينظر إليها بعين الاجلال و الاحترام. و قد صدق الدكتور اقبال حين قال: إن هذا النوع من التسامح لا يحمل أى قيمة خلقية (٤١)، بل انه على العكس ينم بوضوح عن الإفلاس الروحى لذلك الرجل. إن التسامح الحق هو تسامح الشخص القوى فى روحه المثابر على عقيدته الذى يحترم المعتقدات الأخرى أيضاً. و إن شعر الامير خسرو:

ایے کر طغز زبت برہ شد و بری ہم زوے آموز پرستش گری

(أيها الرجل الذى يطعن وثنية الهندوس، تعلم منه طريقة العبادة.)

عبارة عن هذا التسامح الذى يتحلى به رجل قوى روحياً. و إن ملاحظة الشيخ نظام الدين أوليا حينما رأى الهندوس يعبدون الاصنام: (٤٢)

ہر قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے

(إن كل قوم لهم طريقته و ديانتهم و قبلتهم.)

تلك الملاحظة لم تلقن أتباعه درساً فى التسامح الدينى فحسب، بل ضرب لهم للأبد مثلاً أعلى للتفاهم و التعايش، الذى يجب أن يسعى المجتمع الهندى لتحقيقه و المحافظة عليه.

يخبرنا المؤرخ الشهير ضياء الدين برنى أنه نتيجة لتعاليم الصوفية المعاصرين وبخاصة الشيخ نظام الدين أوليا، انخفض معدل الجرائم و الأثام فى دهلى (ميان مرمان معاصى كم شده بود) (٣٩).
 وحينما استبد الترك بحكم الهند حدثت ثورة حضرية حولت المدن ذات النظم الطبقيّة إلى مدن كوزموبولتيانية (cosmopoliton)، من ناحية و من ناحية أخرى أنت إلى نشوء مواضع اللهو والقصف و مراكز الملذات. و كان الجهاز الحكومى فى معظم الأحييين الذى كانت تمثله إدارة الحسبة عاجزا عن الحد من الأثام و الجرائم (٤٠). و لكن الصوفية رفعوا رؤية المبادئ الأخلاقية عالية، و غرسوا فيمن كانوا يختلفون إليهم معنى المسؤولية الخلقية الذى ساعد على إنقاذ المجتمع من بؤر الفساد والسوء.
غرس الروح الحقيقية للتسامح :

إن العقلية التى لا تدرك حكمة أو صدقا فى أى منهج للحياة أو الفكر إلا فيما تتبناه هى، إنما تشكل أكبر عائق فى نشوء التفاهم الاجتماعى، و قد حارب الصوفية هذه النزعة الاقتصارية والتحامل فى الهند فى القرون الوسطى، و لم يكن تسامحهم وليد غاية موقته أو مصلحة خاصة أو ضعف، بل كانت جذورها تمتد إلى القوة الخلقية والروحانية لإيمانهم و عقيدتهم. إن كيفيات مختلفة لعقلية الإنسان تخلق فيه التسامح، فهناك - كما يقول غيبون (Gibbon) تسامح الفيلسوف الذى يرى كل بين زائغاً و خاطئاً على حد سواء، و تسامح السياسى الذى لا يخلو عنده

بعض، وقد عارض هؤلاء القديسون البهاكتاويون فكرة النظام الطبقي، و عاملوا الناس عن بكرة أبيهم كأنهم خلقوا جميعاً من "صلصال من حمامسون"، و لقنوا أتباعهم، الذين كان معظمهم ينحدرون من الطبقات الدنيا للمجتمع، أنه يمكنهم العلاقة المباشرة مع الله عزوجل. و إن فتح باب العلاقة مع الله عزوجل كان يحمل إمكانيات هائلة لخلق الاعتماد الروحي على الذات فيهم. و كان كثيرون من قديسي المدرسة البهاكتاوية ينتمون إلى الطبقات الدنيا للمجتمع، كطبقات الحائكة والخصافين والدباغين والندافين و من على شاكلتهم. لكن لماذا ثارت هذه الطبقات الدنيا وحدها من بين سائر الطبقات ضد الشكلية الاكليركية والتمييز الطبقي في المجتمع، و اقبلت على نشر رسالة الحب و الوثام بين المجموعات الحضارية بأسرها، الأمر الذي لا يمكن تفسيره إلا بالانقلاب الصامت الذي أحدثه الصوفية المسلمون في فكر الهند الاجتماعي. فقد بلغوا أن الله عزوجل كشف عن نفسه في العنصر البشري جملة، و أنه يمكن للناس بأجمعهم - بغض النظر عن طبقاتهم و الوانهم و معتقداتهم - أن يقيموا معه علاقة مباشرة. يقول الله عزوجل في شعر "كبير" : (٤٤).

"إذا كنت طالبا صادقا فيمكنك أن تجنني

فورا بعد بحث لا يستغرق إلا دقيقة".

إن التحليل اللغوي لأعمال القديسين البهاكتاويين يكشف عن أن الأدب الصوفي الفارسي و لغته و أفكاره قد أثر في تلك الأعمال تأثيرا كبيرا. و من المعلوم أن المصطلحات الصوفية التي وضعها الصوفية المسلمون تستطيع أن تعبر عن التجارب الروحية الحقيقية، كما أنها واضحة و أصلية

تأثير الموقف الدينى الهندى و ظهور القديسين البهاكتاوين :

إن تصريحات البيرونى عن الهند تملنا على أن النظام الطبقي السائد فى الهند فى سالف الزمان كان قد قضى على حيوية المجتمع كلها، وإن المنتمين إلى الطبقات الدنيا كانوا حرموا من حق الدخول فى المعابد وتلقى التعليم الدينى وقراءة الكتب المقدسة أو السعى للنجاة، كما أن الصلة الروحية بالله لم يكن ممكنا لهم. و قد جاهد الصوفية بحماسة ضد هذا النظام الطبقي الغاشم، ولم يمض على مساعيهم فى ذلك الإقرنان إلا وتغيرت البيئة الهندية، و انبعثت القيادة الدينية من تلك الطبقات للمجتمع التى كانت حرمت من الاقتراب من الألب الدينى. إن قديسى المدرسة البهاكتاوية من أمثال : كبير(٤٣)، ناثك، و دادو، ودهانا، و بيبا، وسين، وتشينانيا و من كانوا على شاكلتهم قموا آراء المساواة الاجتماعية والدينية، و كان كثير من هؤلاء القديسين البهاكتاويين قد قضاو مدة من الزمن مع الصوفية المسلمين فى زواياهم، و تحت تأثيرهم بالذات قاموا (أ) برفض النظام الطبقي و نادوا بالنظم بالمساواة، (ب) و فتحوا باب المعرفة الدينية للجميع، (ج) و اعلنوا أن الله واحد و أن كل انسان يستطيع أن يقترب منه دون استثناء.

إن الايمان باله واحد، إلى جانب أهميته الروحية العظيمة، يعمل كقوة موحدة هائلة للمجتمع البشرى، فحينما صرح قديسو المدرسة البهاكتاوية بأفكارهم الخاصة بالتوحيد خطوا فى الواقع أولى خطوة تجاه دمج مختلف العناصر الاجتماعية والبيئية للمجتمع الهندى بعضها فى

"إن معارضته الشديدة للنظام الطبقي و عبادة الاصنام، و شعوره القوي عن الله عزوجل كخالق و حاكم و قاض، و توكيده على المسؤولية و الحرية الخلقية جزء من تراثه الإسلامى".

و يرى الدكتور تارا شانند (Dr. Tara Chand) أن (دادو) كان من أتباع الصوفى المسلم المدعو بـ (كمال) و كانت له معرفة أوسع عن التصوف الإسلامى بالنسبة الى من سبقوه. (٤٨) و بالجملة إن الحركة البهاكتاوية فى شمال الهند خلال هذه الفترة كانت متأثرة إلى حد كبير بالصوفية الذين كانوا قد أنشأوا زواياهم فى كل صقع من أصقاع البلاد. (٤٩)

ثلاثة مستويات لمجهودات الصوفية :

وتحقيقا لهدف التفاهم والانسجام فى المجتمع البشرى، عمل الصوفية على ثلاثة مستويات : اجتماعية و لغوية و عاطفية.

على المستوى الاجتماعى :

إذا أخذنا البيئة الاجتماعية بعين الاعتبار فيبدو أن زوايا الصوفية كانت مكانا وحيدا فى الهند فى القرون الوسطى حيث كان يتلاقى الناس الذين كانوا يدينون بديانات مختلفة، و يتمتعون بمراتب اجتماعية متباينة، و ينتمون إلى ثقافات متنوعة، كانوا يتلاقون و يتم فيها الاحتكاك فيما بينهم. إن توزيع الصوفية الطعام مجانا على الناس جميعاً، و عيشتهم الجماعية فى "جماعت خانة" حيث كان الجميع يعيشون و ينامون على الأرض، و موقف اللامبالاة الذى كانوا يتبنونه تجاه الملوك، و دأبهم على توزيع كل مايقدم إليهم من التحف و الهدايا بين المعوزين

أيضا. وقد تبناها القديسون البهاكتاويون كأداة نقل مؤثرة و مفيدة للتعبير عن أحوالهم الروحية من الحال والمقام كليها. فيستخدم "كبير" لغة مشربة بالأفكار الصوفية بحيث أنه من الصعب أن ينفي وجود تأثير تقاليد الصوفية المسلمين في فكره، و وجدت نحو مئتي كلمة عربية و فارسية طريقتها إلى أعماله، و كلها تتصل بمجموعة كلمات الصوفية الخاصة و تؤدي رسالة "كبير" الروحية مع دلالة خاصة. و إن شخصا جاهلا عن تقاليد الصوفية لا يستطيع أن يستعمل هاتيك الكلمات والمصطلحات الصوفية بمثل هذه الثقة والوضوح. ان كتابي "جلستان" و "بوستان" للسعدى الشيرازي، و كتاب "بند نامه" لخواجه فريد الدين عطار، و " المثنوى " لجلال الدين الرومي يشكل سداة فكر "كبير" الصوفى و لحمته. وكذلك يشمل كتاب الشيخ المقدس "جوروجرانث" (Guru Granth) كلمات لا تحصى للغة العربية و الفارسية، الأمر الذى يكشف عن ان جورونانك قد اكتسب معرفة شخصية عميقة للمفاهيم الحقيقية للتصوف الإسلامى، فقد تلقى نانك تعاليم الشيخ فريد غنج شكر (٤٥) التى كانت تغمر الجو آنذاك و وعاما و أبقاها للأجيال القادمة. يقول الدكتور تريلوشان (Dr. Trilochan Singh) (٤٦):

"إن استعماله (أى نانك) للمصطلحات القرآنية للتعبير عن وجهات نظره اللاهوتية فى كتاباته المتأخرة يكشف عن أنه فى الفترة المبكرة درس القرآن الكريم و الكتب الاسلامية المقدسة الأخرى التى حصلت له".

ويقول W.G. Ott عن (دامو): (٤٧)

هندوسى قد جعل زاويته فى بلدة غواليار هاوى ياوى إليه الهندوس و المسلمون على السواء(٥٥). وكذلك تبنى القديسون الريشيون من كشمير تقاليد محلية، و عودوا أنفسهم على أكل الخضار والنبات، و حطموا الحواجز بين الديانات والمجموعات الحضارية المختلفة، فكانوا يأكلون عشب "اوبالهك" الذى ينبت بوفرة فى كشمير، كما كان الشيخ فريد الأجوذهانى يعيش على أعشاب "بيلو" و "ديلا" اللذين ينبتان فى ولاية البنجاب.

على المستوى اللغوى :

إن موقف الصوفية تجاه اللغات كان خاليا من كل نوع من العصبية و التحامل. يقول الشاعر سنانى :

مکان کز بهر حق جوئی چربلا چربلا
مخن کز بهر دین گوئی چه عبرانی چه سریانی

(تستوى أن الكلمات التى تنبس بها فى صلواتك سواء كانت من العبرانية أو السريانية، أو المكان الذى تبحث فيه عن الله سواء كان "بلقا" أو "بلسا").

وكان الأمير خسرو، الذى كان نفسه عالما لغويا كبيرا، يقول إن كل لغة نكهتها و صفتها المميزة، و لذلك لا ينبغي أن تثور أى عصبية أو تحامل ضد أى لغة. إن إسهامات الصوفية فى مجال اللغات هى (أ) أنهم فتوا فى عضد الشوفينية اللغوية (ب) قاموا بتطوير لغات المناطق المختلفة، كما (ج) أحدثوا لغة عامة لتبادل الأفكار عرفت بعد بالهندوية،

و المعممين، وإيصالهم بانفاق المخدرات كل يوم حتى لا يبقى شئ من متاع الدنيا في حوزتهم مما يعوق انتباههم، و فوق ذلك كله اهتمامهم بالاستماع إلى مشكلة كل زائر بتعاطف، جعلهم كل ذلك مهوى أفئدة الشعب الهندي. فمثلا كان يزور الزوايا الجشتية كل من الهندوس و المسلمين، اليوغايين و الدراويش الكبار والأحداث البادين والحضرين، والرجال والنساء (٥٠) وفي زوايا الشيخ فريد الأجودهانې (٥١) و السيد محمد كيسودراز الغلبركي (٥٢) و الشيخ أحمد خاتو الأحمدآبادي (٥٣) والریشی نور الدين الكشميري وغيرهم، كان الصوفية واليوغانيون يتبادلون الآراء في جو من الود والتفاهم.

ولا يجدى احتكاك اجتماعي إلا إذا كان مطابقا للبيئة، من هنا سعى الصوفية إلى التأقلم مع أوضاعهم المعيشية، فكان لتعاليمهم تأثير أعمق و أقوى. استوطن الشيخ حميد الدين الصوفى في بلدة ناغور في مستهل القرن الثالث عشر، واتخذ حياة قروي "راجستاني" يلبس المنزر، و كان نباتيا كاملا في طعامه، و يتكلم باللغة الهندوية ويحترث فدانا من الأرض، و رفض أن يقبل هبة القرى من سلطان ملهى. و كانت زوجته تحلب البقرة و تغزل الثياب كأي امرأة راجستانية، فكان فقره و إحسانه إلى الناس يجنبا الناس إلى طريقته، و أصبح قبلة أنظارهم. (٥٤) كذلك كان السيد محمد غوث الستارى (ت ١٥٦٣ م) الذي كان يعتبره المغنى الشهير "تان سين" استاذه الروحي، مغرما بالثيران و الأبقار، و جعل اقتناءهما في أعداد كبيرة هويته و كان سلوكه السمح الدمث مع كل زائر

الهندوية. وأمر الشاه كلیم الدین خلفاءه بتعليم أتباعهم في لغاتهم الأم(٦٠). واقترح الشاه فخر الدین الدهلوی أن تلقى خطب الجمعة في اللغة الهندوية حتى يدركها عامة الناس (٦١). وقال الشاه عبد العزيز الدهلوی (ت ١٨٢٢م) لتلاميذه إن كلمة الله و "برميشور" سواء(٦٢). وكان الصوفية يعتقدون أنه لا يمكن غرس الروح الاصيله للدين في الناس إلا إذا اطلعوا على مصادر العلوم التينية، و بالنسبة إلى الوضع السائد في الهند لا يمكن ذلك إلا إذا تم تطوير لغة مشتركة عامة، و بالتالي كان الصوفية ممن مهدوا في الواقع السبيل لنشأة اللغة الأردية، التي أنشأوها وطوروها كضرورة اجتماعية. و كان الشيخ نظام الدین أوليا الدهلوی(٦٣) والسيد محمد كيسودراز الغلبرکی (٦٤) والخواجه كراك الكاری - (٦٥) على سبيل المثال - كانوا يتمتعون بالاستماع إلى شعر اللغة الهندوية. وذات مرة سأل زائر السيد كيسودراز: (٦٦)

پر سبب است که البرّ ذوق صوفیاں در هندوی میثّر باشد

(لماذا يتذوق الصوفية اللغة الهندوية أكثر من غيرها.)

فأجابه الشيخ أن هذه اللغة أصفى وأوضح، كما يمكن أن يعبر بها عن بعض الافكار والأراء بشكل حسن جذاب. كان الشيخ أحمد خاتو، الصوفى الشهير من أحمد آباد، ينشد الشعر باللغة الفوجراتية(٦٧)، كما نجد أن المخاطبات في بيوت الصوفية كانت تجرى على غرار مخاطبات اللغة الهندوية من: بهانى(٦٨) و هانى (٦٩) و بهابهي (٧٠) و بيتا(٧١). و كان الشيخ نظام الدین أوليا يخاطب الولدان بـ "لالا (٧٢)" في لهجة (بدايون)

وأيضا نزل الصوفية فقد جاهدوا في إنشاء جسور لغوية لإقامة الاتصالات مع عامة الناس، كما لا يمكن أن يغض البصر عن دورهم في تطوير اللغات المحلية في أصقاع مختلفة من البلاد. وكذلك ساهم الصوفية في تنمية اللغات الهندوية و البنجابية والبنغالية و الكينية والفوجراتية واللغات الاقليمية الأخرى. والجدير بالذكر أن هذه الزوايا كانت بمثابة بيت الحضانة الرئيسي لهذه اللغات في أول عهدنا بالنشوء، حيث احتكت لغتا النخبة و العامة و مهد ذلك الطريق لنشوء لغة جديدة مفهومة لدى العامة والخاصة. فقد كانت المحادثات في أسرة الشيخ حميد الدين الصوفي تجرى في اللغة الهندوية(٥٦). و في المسكن الجماعي لزواية الشيخ فريد الدين كنج شكر لفظت الجمل الأولى المبكرة للغة الهندوية(٥٧). إذ كان قد أوصى بالابتهاالات الروحية باللغة البنجابية. (٥٨) كما أن كتابات الصوفية في اللغات البنجابية والكينية أوجبت طرقا جديدة مؤثرة للاتصال مع الناس من حولهم. و بمنأى من جميع العصبية اللغوية رأى الصوفية من واجبهم الاجتماعى أن يبلغوا أفكارهم في اللغة التى يتكلم بها عامة الناس. ولما أراد الشاه ولى الله الدهلوى نقل معانى القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية فإنه فى الواقع قد اتبع عرفا ممعناً فى القدم لدى الصوفية، من تقريب الناس إلى المصادر الرئيسية للدين. و كتب فى مقدمة "فتح الرحمن" بوضوح أنه لابد أن تلبى مقتضيات الساعة فى كل عصر، ولذا رأيت من اللازم أن أقوم بنقل معانى القرآن الكريم لصالح الناس عامتهم و خاصتهم (٥٩) ثم لما تغيرت الظروف اللغوية قام أبناء الشاه عبد القادر والشاه رفيع الدين بنقل معانى القرآن الكريم الى اللغة

جسورا فكرية بين الإسلام والهندوسية. وكان الشاه محب الله الاله أبادى (ت١٦٤٨م) أكبر من ناصروا توجهات ابن عربي في الهند، واتصل به داراشكوه حين كان حاكما على مدينة اله آباد، وتأثر بأرائه المتحررة تأثرا عميقا، و مرة سأل دارشكوه هل يسمح الدين بالتمييز بين الهندوس والمسلمين، فكتب إليه الشيخ يقول (٧٥):

ومن مقتضى المنطق أن تغلب فكرة سعادة الإنسان على أذهان الحكام، حتى يكون الناس بأمن من استبداد الموظفين، و لا فرق أن يكونوا مؤمنين أو كافرين، فإن الناس عن بكرة أبيهم من خلق الله. و إذا وجد هذا الشعور في حاكم، فإنه لا يميز بين مؤمن و كافر، و سيبدى عطفه بكليهما و يراعى مشاعرهما جميعا. يقول القرآن الكريم وأوضح كتاب "الفتوحات" (اعنى الفتوحات المكية لمؤلفه ابن عربي) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد بعث رحمة للعالمين".

وأيذ الحمج الفكرى أمثال السيد محمد غوث، و ميان مير، و عبد الرحمن الجشتى، و مرزا مظهر، إذا ذكرنا إسما واحدا من كل من السلاسل الشطارية و القادرية والجشتية والنقشبندية. و كان مرزا مظهر (ت ١٧٨١م)، أحد صوفية دلهى البارزين من السلسلة النقشبندية، يعتبر "فيذا" كتابا مقدسا، و يشرح بعض التقاليد والممارسات الهندوسية بحيث كانت تتلاشى جميع الاعتراضات التقليدية عليها. و قد صرح في عبارات صارمة:(٧٦)

النموجية. و كان الشيخ حميد الدين الناغورى (٧٣) و رزق الله مشتاقى (٧٤) والصوفية الآخرون ينظمون الأشعار فى اللغة الهندوية. بالجملة إن الصوفية باختيارهم لغة الذين كانوا يعيشون فى وسطهم قد زادوا من سرعة الدمج العاطفى و الاجتماعى فى المجتمع الهندى.

على المستوى العاطفى والنظرى :

و حينما مهد الاحتكاك الاجتماعى السبيل إلى تبادل الأفكار والآراء و أدى نشوء لغة عامة للتخاطب إلى التقريب بين الناس و تقليل الفجوة بينهم، فصرف الصوفية اعتنائهم إلى الدمج العاطفى والنظرى أيضا. و قد كان الدمج النظرى عملية تدريجية طويلة الأمد و كان مقصورا على طبقة المثقفين العليا و لكن الدمج العاطفى الذى تم تحقيقه عن طريق الأغانى الصوفية (قوالى)، و الحياة الجماعية فى المسكن الجماعى (قاعة كبيرة فى الزاوية حيث كانوا يعيشون و ينامون على الأرض)، و الممارسات الروحية المشتركة بين الصوفية واليوغانيين والريشيين (من التركيز، و ضبط الأنفاس، و التأمل و ما إلى ذلك) فقد كان أسهل و أخصب.

إن نظرية وحدة الوجود قد دعمت حركة التصوف الإسلامى دعما نظريا قويا. و الكتاب المقدس لدى الهندوس "أوبانيشاد" يتضمن أولى التفاسير للأفكار الخاصة بهذه النظرية، و الشيخ محى الدين ابن عربى (ت ١٢٤٠م) أكبر من شرحوا هذه النظرية بين الصوفية المسلمين. استند معظم الصوفية نظريا و روحيا إلى هذه الأفكار، على أساسها أقاموا

موقف الصوفية تجاه الرق :

إن القرون الوسطى كانت مكتظة بالأرقاء - على جميع المستويات ومن جميع الأقسام - من أرقاء البلاط (٨٠) إلى أرقاء عابيين، ذكورا و اناثا، كانت تشتريهم الأسر الغنية للخدمة المنزلية. و كان الصوفية بصورة عامة يكرهون الرق و يوصون أتباعهم، مصارحين تارة و موعزين في أكثر الأحيان، بفك الرقاب. و مع أننا نجد على بعض الأرقاء في خدمة بعض الصوفية (٨١) ولكنهم في الواقع كانوا موالى أو منحوا حقوق المواطنين الأحرار، و إنما كانوا يبدعون عبيدا نظراً إلى ماضيهم. و قد كان في بعض الأحيان يعتق الرقيق بحيث كان يمكنه أن يشتغل بأى وظيفة، ولكنه كان ملزماً بأن يؤدي مبلغاً معيناً إلى مولاه بصورة منتظمة كما كان مولانا نور ترك يملك رقيقاً ندافاً كان يؤدي إليه درهما كل يوم. (٨٢)

ماذا كان الصوفية يفكرون على الرق، وما هى الأساليب التى اتخذوها للقضاء عليه من المجتمع؟ يمكن أن نقدم مثالا على ذلك من حديث الشيخ نظام الدين أوليا كما يتضمنه كتاب "فوائد الفوائد". فقد كان الشيخ يقدر على أن يحول كل حديث إلى غاية إجتماعية أو إرشاد روحى. وفيما يلى يدون الأمير حسن ماجرى فى أحد مجالسه(٨٣):

"قال الشيخ : كان حفيد الشيخ حميد الدين الناغورى المدعو بـ"شرف الدين" يسكن فى ناغور، و راجيا التشرف بالانخراط إلى سلك أتباع الشيخ فريد خرج من ناغور. و كان يملك جارية قيمتها مئة (تانكا) تقريبا، فلما أراد السفر نسجت الجارية منيلا، و قممته إلى مولاه لكى يهبه إلى الشيخ. فلما وضع مولانا شرف الدين ذلك المنديل بين يدى الشيخ فدعا لها الشيخ و قال: اللهم

کاشمیر کے راہے دلیل قلبی آسان نہا یہ دانست۔

(لاستہل تکفیر احد دون لیل قطعی)

و یزعم ان غورونانك نظم انشودة "اسا کی فار" (Asa Ki Var) الشهيرة التي ينشدھا الشيخ كل صباح (۷۷) على طلب الشيخ ابراهيم خلیفة زاویة الشيخ فرید کنج شکر. و كذلك قاربت تعالیم (کبیر) بین الهندوس والمسلمین. وإن الحركة الریشیة فی کشمیر تذل على ای مدى يمكن أن يتم تطویر و دمج التقالید الصوفیة الإسلامیة والتقالید الصوفیة الهندوسیة، فقد قدم الشيخ نورالدین، مؤسس الحركة الریشیة، تقالید التقشف الهندوسی من وجهة إسلامیة. كما أثرت الناسكة الشهيرة الكشمیریة من اتباع "شیفا" "للا" فی فكره. يقول أبو الفضل: إن الریشیین الكشمیریین لم يشجبوا ای إنسان یدین بدین آخر (۷۸)، بل كانوا یؤمنون بخدمة الإنسانیة و غرسوا أشجارا لكی ینتفع بها الناس جمیعا، و قاموا بممارسة ضبط أنفاسهم (براناما یا) كما كان یمارسه الیوگانیون الناثا. وقد حاول الصوفی الشهیر من السلسلة الشطاریة، السید محمدغوث، ایجاد إنسجام فكري بین الافكار الدینیة للهندوس و المسلمین فی كتابه "بحر الحیاة" وقد استلهم هؤلاء الصوفیة كلهم من فكرة : (۷۹)

ہم دلی از مسم زبان بہر است۔

(ان توحد القلب خیر من توحد اللسان)

فلما ابتعد الغلام حكى الشيخ القصة التالية :

"فى سالف الزمان جاء درويش من بيهار، و هو يلبس لباسا مزخرفا، و نزل فى بيت الشيخ على سجزى. كان هذا الدرويش يتسول و يستجدى الناس، فقال له الشيخ على سجزى: إذا اردت البقاء فى هذا البيت فلا تتعرض الناس بالسؤال، فانا اعطيك شيئا تعيش عليه. و منح الدرويش خمس مئة جيتال (وحدة نقدية فى عهده)، فآخذ الدرويش يتجر بتلك النقود. وفى زمن قليل ازداد رأس ماله إلى ثلاثين تنكا (وحدة نقدية) ثم قام باستثماره مرة أخرى حتى بلغ رأس ماله مئة تنكا و اشترى به الغلمان. فآشار عليه الشيخ: أن يذهب بغلمانه إلى "غزنين" فإنه يجلب ذلك عليك قيمة كبيرة هناك. و عمل الدرويش بمشورته. و كان بين غلمانه غلام واحد كان موضع ثقته فقال له: كن من أتباعى، ففعل الغلام. و حلق الدرويش رأس الغلام و وضع قلنسوة على رأسه و قال: هذه قلنسوة سيدى أحمد. و لعل ذلك الدرويش كان ينتمى إلى سلسلته. فلما وصل الدرويش إلى غزنين باع غلمانه كلهم و اكتسب منافع هائلة. و أراد البعض أن يشتروا منه هذا الغلام أيضا، ولكنه ردّ عليهم بقوله: كيف أستطيع أن أبيعته وهو من مريدى و من أتباعى. و لكنهم الحوا على شرائه حتى بلغت قيمته أربعة أضعاف فتغير فكر الدرويش و وافق على بيع الغلام. لما اجتمع التجار لشراء الغلام، قال الغلام، و عيناه تفيض بالدموع، للدرويش : يامولاي! فى يوم أصبحت مريدىك وضعت قلنسوة على رأسى و قلت هذه قلنسوة سيدى أحمد، و الآن تريد أن تبيعنى. و غدا يوم الحساب سأشكوك إلى سيدى أحمد. فلما قال الغلام ذلك، لأن قلب الدرويش و قال للحضور: اشهدوا أننى قد أطلقت سراح هذا الغلام".

حررها. ولما خرج مولانا شرف الدين من بين يدي الشيخ. قال في نفسه إن الجارية ستنال حريتها محالة كما قال الشيخ، ولكنها جارية ثمينة ولا أطبق أن أحررها. ثم فكّر ثانية وقال : إذا اعتق رجل آخر الجارية فينال جزاء إعتاقها، فلماذا لا أعتقها أنا. ولما عقد عزمه على ذلك رجع إلى حضرة الشيخ وقال : لقد اعتقتها".

ويروى الأمير حسن تجربته الخاصة:(٨٤)

"كنت املك رقيقا يدعى "مليحا"، واعتقته في حضرة الشيخ شكرا على إخاله أياي بين أتباعه فدعا لي الشيخ، ثم لم يلبث أن وضع ذلك الرقيق جبهته على الأرض، وكرمه الشيخ بالبيعة، وقال في تلك اللحظة: لا فارق في هذا الطريق بين الرقيق والمولى، وكل من يحرز الكمال في عالم الحب تستقيم أموره كلها."

ولكن الرقيق (مليح) قرر مع ذلك أن يبقى مع الأمير حسن، وصحبه إلى ديوغير، ولكن ليس بصفته رقيقا بل صاحبا في السفر.

و في مناسبة أخرى ذهب الأمير برقيقه (بشير) إلى الشيخ وقال

له:(٨٥)

"إن هذا الرقيق يواظب على صلاته، ولم يزل يلح بي منذ زمن طويل أن أتى به إليك حتى يتشرف بالدخول في عداد أتباعك". فوافق الشيخ على طلبى و سأل: "هل تسمح له أن يكون من أتباعى" فقلت: "بلى" ثم بايعه الشيخ و أهدى إليه قلنسوة و أمره أن يذهب و يصلى ركعتين".

- ٨ - ملحقات، مكتبة يوسفى، الور، ص : ١٣ - ١٤.
- ٩ - إن هذا الحديث نفس ماقاله عيسى عليه الصلاة والسلام : إرحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء "، انظر ترجمان القرآن لمولانا ابوالكلام آزاد، الجزء الاول، ص : ١٠١
- ١٠ - الفتح الربانى (ترجمة أربية بقلم مولانا عاشق على)، دلهى، ١٣٣٩هـ، ص : ١٩
- التَعَلَّقُ بِمَا لَمْ يَلَهُ فَانْعَبَ التَّعَلَّقُ إِلَى اللَّهِ مَنْ أُخْضِنَ إِلَى عِيَالِهِ**
- ١١ - مكتوبات قدوسى، دلهى، ص : ٢٠٥
- ١٢ - سرور الصدور ، (مخطوطة)، ص : ٧٠
- ١٣ - فوائد الفواد، ص : ٧٠
- ١٤ - See Islamic Culture, Vol, iv, July, 1980. P. 149
- ١٥ - فوائد الفواد، ص : ٤. إن رقيقا يمكنه أن يكون خليفة لمولاه. ص : ٤ - ٥
- ١٦ - القرآن الكريم، الحجرات، "إن أكرمكم عند الله اتقاكم"، الآية ١٣. لمعرفة تفصيل مدلول كلمة التقوى فى ضوء انظر كتاب: God and Man in the Koran by Toshiniko Izutusu, Tokyo, 1964, P.43 el, seq.
- ١٧ - فوائد الفواد، ص : ٢ - ٣
- ١٨ - البيرونى : كتاب الهند (ترجمة E.C. Sachau) لندن، ١٩١٠
- ١٩ - Beni Prasad : The State in Anciant India, P.12.
- ٢٠ - أخبار الأخيار، ص : ٦٣
- ٢١ - انظر بحثا مستفيضا عن نظرية الربوبية فى الإسلام فى ترجمان القرآن لمؤلفه مولانا أبى الكلام آزاد، الجزء الأول، ص : ٣٥ - ٤٢. و الترجمة الانجليزية للسيد عبداللطيف، الجزء الأول. ص : ١٩ - ٤٤. يقول مولانا آزاد : واعجب شيء عن الربوبية، مع أنه واضح جدا، هو ذلك التساق والتسجام الذى يشكل أساسها. إن طرق توفير أسبابه الرزق لكل كائن حى واحدة فى كل مكان، وإن قانوناً واحداً يعمل فى كل شيء. (ص : ٢٤).

ولم يفرغ الشيخ من حكاية هذه القصة حتى حرّر الأمير حسن غلامه فسر به الشيخ سرورا بالغاً، وقال: لقد أحسنت، وكان لازماً ما قمت به. ثم أخذ الشيخ قلنسوته من راسه ووضعها بعطف على راس الأمير حسن. (٨٦)

إذا أخذنا جميع هذه المظاهر للفكر الصوفي ونشاطاتهم بعين الاعتبار، لا يستطيع الإنسان إلا أن يوافق السير هاملتون غب (Sir Hamilton Gibb) على قوله:

"ومن القرن الثالث عشر أخذ يجذب التصوف القوى الفكرية والاجتماعية الإبداعية للمجتمع على نحو متزايد، حتى أصبح أداة للثورة الحضارية والاجتماعية". (٨٧)

الملاحظات والمراجع:

- ١- Study of history (obridged edition), London, 1960, P. 212
- ٢- Nationalism, London, 1936, P.6
- ٣- مولانا علي جندير: درر نظامي (مخطوطة)، و سير الأوليا ص : ٣٥٨.
- ٤- كشف المحجوب، (ترجمة انجليزية بقلم R.A. Niecholson) ص : ١٣
- ٥- سير الأولياء ، ص : ٤١
- ٦- المصدر المنكور، ص : ٤٦
- ٧- المصدر السابق، ص : ٤١، و فوائد الفواد ص : ١٣ - ١٤.

٣٤ - سراج الهداية (مخطوطة) ورق ٣٦ .

٣٥ - سرور الصدور (مخطوطة).

٣٦ - سراج الهداية (مخطوطة)

٣٧ - المصدر المنكور - وينقل الصوفى عن بدر السادات هايبويد وجهة نظره:

« في أيام حاكم راکر امر کند مستکرا بطردن عقن آنچه زياده باشد از سال از قوت او و فرزند پناه او را »

(يجب على الملك ان يأمر المحتكرين ببيع مايزيد عن قوتهم و قوت من يعولونهم لسنة واحدة).

و من ثم فلن القوانين التى كان قد وضعها علاء الدين خلجى، والتي كانت تأمر الفلاحين ببيع جميع الحبوب الفائضة كانت صحيحة: ولكن في عهد فيروز شاه تغلق انتقد العلماء نظرا لمصالحهم حتى اننى تنخل من قبل الحكومة فى السيطرة على البضائع و توزيعها. "Inshai Mehra"، طبعة لاهور، ص: ٦٧-٧٧

٣٨ - جوامع الكلم، ص: ١٥

٣٩ - تاريخ فيروز شاهى، ص: ٣٤٤.

٤٠ - وحتى حكومة "التمش" لم تستطع أن تتخذ أى اجراءات ضد المؤسسات

(برنى : تاريخ فيروز شاهى ص : ٤٣). ولكن عامل علاء الدين خلجى معهن معاملة

قاسية (Khaza in al-Futuh ص : ١٧ - ١٨).

ولكن نجاح اجراءاته الخاصة بالحسبة كانت بسبب تأييد و مساننتهم الصوفية

لعهد (برنى : تاريخ فيروز شاهى، ص : ٣٤٤).

٤١ - Islam and Ahmadism, Lahore, 1936, P.6-7.

٤٢ - ترك جهانغيرى (ترجمة انجليزية بقلم A. Rogers) الجزء الاول، ص: ١٦٩.

٤٣ - وكان "كبير" حانكا و (سايبين) حلاقا، (رائيداس) دباغا، و (دادو) قصارا. و طبقا

لمؤلف كتاب دبستان المذاهب كان (دادو) ندافا، ولكن سودهاكار دويغيدى يرى أنه

- ۲۲ - سیر الأولیاء ص : ۴۶،
- ۲۳ - فوائد الفوائد، ص : ۲۰۷ و سیر الأولیاء.
- ۲۴ - المصدر المنکور، ص : ۱۱۹
- ۲۵ - جنابت بر دو نوع است ، جنابت دل ست و جنابت تن ، جنابت تن از صحبت با زن حاصل شود ، و جنابت دل بصحبت نامحرم - جنابت تن پاک با آب غورد اما جنابت دل با آب دیدہ نگرود۔
- اخبار الأخیار، ص : ۶۴. و أنظر ملحقات (ص : ۱۰) حیث قال الشیخ جلال الدین الهانسیوی: "یا أحمد الزاهد یظهر ظاهره بالماء والعارف یطهر باطنه من الهوی".
- ۲۶ - و مرة لقی الشیخ نظام الدین اولیا السلطان مبارک خلجی، و ذکر له قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الاتی نکره:
- "ما من صاحب یصحاب ساعة من لیل او نهار إلا یسال اللہ عن صحبتہ هل اذیت فیها حق اللہ أم لا".
- ۲۷ - ضیاء نخشبی: سلك السلوك، ص : ۶۲، ۷۱-
- اہل انصاف گویند یک انصاف از ان بالاتر نیست کہ کے انصاف خود ہم خود بدہ و چون در انحال و احوال شائستہ خود نگرود خود را ہم مد شیعہ زیم۔
- ۲۸ - أنوار العیون ، ملفوظات الشیخ عبد الحق الرطولی. ص : ۳. وانظر ایضا خطاب الخواجة محمد معصوم الذی كان أرسله إلى الأمير أورنغزیب والذی قال فیہ :
- "إن جهاد المرء مع نفسه أعظم شأنًا من جهاد العدو". مکتوبات معصومی، ص : ۱۱۲ - ۱۱۷.
- ۲۹ - الفتح الربانی، ص : ۱۹، ۲۷، ۴۷.
- ۳۰ - سرور الصدور (مخطوطة).
- ۳۱ - فوائد الفوائد، ص : ۴۰.
- ۳۲ - المصدر المنکور ، ص : ۹۷.
- ۳۳ - سرور الصدور، (مخطوطة).

في Nizami: Religion and Politics in India during the Thirteen
Century P. 186, 187.

- ٥٥ - بدايوني : منتخب التواريخ، الجزء الثالث، ص : ٥، ٦.
- ٥٦ - سرور الصدور (مخطوطة).
- ٥٧ - سير الأولياء ، ص : ١٨٢.
- ٥٨ - السيد محمد كيسو دراز : مجموعة يازده رسائل، تحقيق السيد عطا حسين،
حيدرآباد ١٣٦٠هـ ، ص : ١٣١، ١٣٢. والشاه كلیم الله : كشكول كلیمي، دہلی، ١٣٠٨ھ
ص : ٢٥ والشيخ محمد الجشتي : مجالس حسنية (مخطوطة)، مكتبة جامع علي
جرة الاسلامية.

- ٥٩ - فتح الرحمان، ص : ١.
- ٦٠ - كشكول، ص : ٢٠.
- ٦١ - فخر الطالبين، ص : ٤٦.
- ٦٢ - ملفوظات الشاه عبد العزيز، ص : ٤٤.
- ٦٣ - سير الأولياء : ٥١٢.
- ٦٤ - جوامع الكلم، ص : ١٧٢، ١٧٣.
- ٦٥ - أسرار المخدمين، فتحفور ، هاسوا، ١٨٩٢م ، ص : ١٦.

ويوما زاره بعض الموسيقيين من دہلی فنهب بهم إلى الشيخ ضياء الدين لحفلة
سماع، وشرع المغنون يغنون أبياتا فارسية، فقال الصوفى :

آن عظیمت بجزا پر دہیزنے دہ سندوی بگوشید کہ ہنہم ہم است۔

- ٦٦ - تحفة المجالس (مخطوطة)، مكتبة المكتب الهندي، دي. بي. ٩٧٧، ورق : ٦٤

شيخ ہرہ دہ نظم فارسی دہ دہ گرجی نیگی مراہیت است۔

كان دباغا أو حصافاً، وأسرته كانت تحترف صنع أكياس جلدية لامتناح الماء من الأبار.

٤٤ - يقول القرآن الكريم : "وقال ربكم ادعوني استجب لكم" (المؤمن :٦٠) (و نحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) (الواقعة:٨٥) ويرد (كبير) عدة افكار قرآنية في اشعاره.

٤٥ - ويشمل كتاب السيخ المقدس "غوروغرانث" ١١٢ شالوكا للشيخ فريد. وإن نظرة خاطفة على فهرس موضوعات هذه الشالوكات في كتاب دكتور هارنام سينغ شاه "هكذا قال الشيخ فريد" (شاندی جره، عام ١٩٧٥، ص : ٩-١٥) ترينا إلى أي مدى كان غورونانك معجبا بآراء الشيخ فريد.

٤٦ - Guru Nanak, Founder of Sikhism, Delhi, 1969, P.13.

٤٧ - A sixteen century India Mystic, London, 1947, P.71.

٤٨ - Influence of Islam on Indian Culture, P. 185.

٤٩ - Al-Qalqashandi, An Arab Account of India in 14th century P.29.

وفي دهلئ وحدها كانت توجد منتا زاوية.

٥٠ - ويكتب المؤرخ الشهير برنى عن الشيخ نظام الدين الأولياء : "كان قد فتح باب بيعته على مصراعيه، وأدخل في أتباعه كلا من النبلاء والأراذل العثرين والمعتمدين، المثقفين والأميين، والحاضرين والبادين، الجنود والمحاربين، والأحرار والأرقاء. وقد احجم هؤلاء الناس عن ارتكاب كثير من المعاصي إذ أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم من أتباع الشيخ".

٥١ - فوائد الفوائد. ص: ٨٤، ٨٥، ٢٤٥.

٥٢ - جوامع الكلم. ص : ١١٨، ١١٩.

٥٣ - تحفة المجالس (مخطوطة) ورق ٥٢ ، ٦٥.

٥٤ - انظر ترجمة وتعاليم في سير الأولياء ص: ١٥٦، ١٥٧ سرور الصدور (مخطوطة) وايضا

-
- ٨٢ - أخبار الأخيار، ص: ٧٤ -
٨٣ - فوائد الفوائد، ص: ١٨٨، ١٨٩ -
٨٤ - نفس المصدر، ص: ٤ -
٨٥ - نفس المصدر، ص: ١١١ -
٨٦ - نفس المصدر، ص: ١١٢ -
٨٧ - "An Interpretation of Islamic history" Journal of World history,
Vol, i, No. I, 59.

- ٦٧ - جوامع الكلم، ص: ١٧٢، ١٧٣
- ٦٨ - سرور الصدور (مخطوطة)
- ٦٩ - نفس المصدر.
- ٧٠ - أنوار العيون، ص: ٧
- ٧١ - نفس المصدر، ص: ١٠
- ٧٢ - جوامع الكلم، ص: ٥٩
- ٧٣ - سرور الصدور، (مخطوطة).
- شيخ مارا حق تعالی هرسه زبان روزی کرده بود، هم عربی، هم فارسی، هم هندوی و
ایضا نقل اشعاره الهندية.
- ٧٤ - وكان اسمه المستعار باللغة الهندية "راجان" (يقول مؤلف كتاب صبح گلشن عنه :
- درکتب طبع مسندوان ہارستے کان دانت (من ۱۳۱۳)**
- ٧٥ - مکتوبات شاه محب الله (مخطوطة) مکتبه جامعه علی جرة الإسلامية، ص:
١٣٣ - ١٣٤
- ٧٦ - کلمات طبيبات، ص: ٣٧ - ٤٠ -
- ٧٧ - Trilochan Singh: Guru Nanak P-III
- ٧٨ - لئینه اکبری، الجزء الثانی، ص: ١٧ -
- ٧٩ - ترک جهانگیری، ص: ٢٠٢
- ٨٠ - ولعمرفة التفاصيل عن الفلمان الذين كان يقتنيهم الملوك من دلهي للخدمات
المنزلية راجع: Nizami: Religion and Politics in India during the
Thirteen Century.
- ٨١ - وكانت بعض الجوارى تطبخ الطعام في زاوية الشيخ بدر الدين زكريا (فوائد الفوائد
ص: ١٤٩) كانت والدة نظام الدين الأولياء أيضا تملك جارياً (فوائد الفوائد).

تأثير التصوف في الأدب والفن

بقلم : محمود بروجردي

إن التصوف هو ارتداء الملابس الصوفية التي ترمز إلى التقشف ونكران الذات، وهو تطهير القلب من حب الدنيا، و هو تزيين الحياة الظاهرة بالأعمال و الاعتقادات الحسنة.

ويقال إن عليا كرم الله وجهه قال :

"كلمة التصوف مشتقة من كلمة "صوف" وهو متكون من ثلاثة احرف ص، و، ف، فان الصاد منها يرمز إلى الصحة والصفاء والصوم، والواو يرمز إلى الود و الورد و الوفاء، والفاء يرمز إلى الفقر والفكر والغناء".

يصف ابن العربي التصوف قائلا: "إنه المعرفة الصادقة للشريعة السماوية بكلتا جوانبها الخارجية والباطنية". و يقول الصوفي الشهير من القرن الأخير علي شاه إن التصوف هو رحلة عبر محطات الروح. ويقول الصوفي بابا طاهر إن التصوف حياة دون الموت و موت دون الحياة، إنه قتل الشهوات النفسية والجسدية. والتصوف يكمن في إدراك الحقيقة بأكملها والتعبير عن دقائق الطريق، وإنه الأخلاق الحسنة واللجوء إلى الله،

من لا يستطيع أن يتحدى كأس الخمر.
 لن نلتمع مرآة شخصيته.
 إذا تريد أن تكون ملمعا مثل المرأة.
 فينبغيه أن لا يستاء أحد منك.

فإن الصوفي الحقيقي لا يرى غير الله و يتخلص عن كل ما يمتلكه
 ولا يتضايق بما يحدث له.

ما هي طريقة التصوف؟

إنه لا شيء، بالمرّة مالم تقاوم مادية وجوك.

ويقول الشاعر الفارسي الآخر:

إن سالكي الطريق لا يتجنبون المصائب

والذين أخذوا على عاتقهم التلمذ

سوف لا يتجنبون قساوة المحبوب

والذين يسعون إلى مسك يد المحبوب

إذا نزعوا أيديهم، فمع من يتشابكون.

فإن الصوفي الحقيقي هو من أفنى نفسه من وجوده الوهمي و نال

البصيرة الحقيقية من خلال التأمل والفكر.

يا قلبي! اترك جانبا طريق الناس الشكليين

وأصبح مثل المرأة، و اترك جانبا كل الأقدار والأوساخ إذا تطلب

النور النقي من الروحية الصادقة فاترك جانبا الحاجة التي لا علاقة لها بك.

وإنه ابتهاج باسم الله في حالة النشوة، والتصوف أن يكون المرء مع الله ويفقد رغبته في غير الله وهو ثقة من الله للبشر وهو فناد أسرار المرء وتطهيرها، وهو عمل حسب مرضاة الله وهو رحلة إلى الله، وهو هداية للبشرية، وهو تحمل للنكبات وهو ترك للشهوات والرغبات. وهو نور من الله ويقوم التصوف على ثمانين صفة، وهي السخاوة والقناعة والصبر والانشارة والخربة وارتداء الملابس الصوفية والتنقل من مكان إلى مكان والفقر. فضلا على ذلك يقوم التصوف على عشرة أعمدة وهي كما يلي: التوحيد المجرد، والتفاهم والرقص الروحي، والصحة الصالحة، والإحسان وترك الرغبة، وقابلية النشوة، وكشف الخواطر، والترحل المستمر، وترك الوسائل، والامتناع عن جميع أنواع التوفير والاحبار.

يتحقق في الصوفي الحقيقي أربع علامات :

- ١ - يتطهر من كافة أنواع الجهل ويتأمل باستمرار.
- ٢ - يقطع صلته مع جميع المخلوقات وينضم إلى خالقه.
- ٣ - يتخلص من عادات الطبيعة ويكتسب صفة الملائكة.
- ٤ - يترك الرغبات الجسدية.

إن الصوفي هو من أفنى نفسه وأدامه الله، وهو من حرر نفسه من قبضة الطبيعة وانضم إلى مصدر جميع الحقائق وأما الذي بلغ إلى اسمي درجات الكمال فيسمى "الصوفي" والذي يسلك سبيل التصوف ويظهر روحه من كافة الجهل والظلام فيسمى "الصوفي" لقد عبر الشاعر الصوفي الفارسي عن هذا المعنى بشكل جميل في الأبيات التالية :

أنا سكيرك، أنا حر من الخمر والكاس
 أنا لعبتك، أنا حر من الوهق والطعم
 أنت مقصدى الحقيقي من كعبه و دار الأصنام
 أنا حر من هنين المقامين

يعتبر أبو القاسم عبدالكريم القشيري (٣٧٥ - ٤٦٥هـ) إماما للصوفية في نيسابور وعلم نوعا من التصوف المعتدل الذي كان منسجما مع الشريعة ومبتعدا من الغلوز والإمام القشيري خلافا للشيخ بابيزيد البسطامي والشيخ الخارنغی و أبي سعيد ألف عبیدا من الكتب في هذا المجال، ولم يتحقق هذا بمجرد وصول نسبه الروحي إلى الشيخ جنيد بل كونه مريدا للمؤلفين الشهيرين في التصوف وهما أبو علي الدقاق وأبو عبدالرحمن السلمي اللذان أكدا في نفس الوقت على ضرورة خلق ارتباط مع الشكل الخارجي للشريعة أيضا وتتضمن أعماله الخالدة "الرسالة القشيرية" و"ترتيب السلوك" وتناول فيهما أوليات التلقين والتضرع والابتهاال وما إلى ذلك.

ومن أجدر الصوفيين الخراسانيين نكرا هو أبو عبدالرحمن السلمي (٣٢٥ - ٤١٢هـ) الذي يرجع إليه الفضل في تأليف أكثر من ٣٠ مجلداً في التصوف وأبرزها نكرا "طبقات الصوفية" و"تاريخ الصوفية" و"حقائق التفسير" الذي أيضا يسمى بـ"تفسير أهل الحقائق" و"كتاب الفتوة" ويحتوي كتابه "طبقات الصوفية" على سير خمسة أجيال من المؤلفين مع مبادئهم الروحية وأقوالهم، ومن بين المؤلفين الشهيرين الآخرين يمكننا أن نذكر أبا الحسن علي بن عثمان بن علي الغزنوي الهجویری الذي قام بتأليف "كشف المحجوب" الذي توفي في لاهور و دفن فيها.

الشعر:

يمثل الشعر إحدى الأدوات التي اختارها المؤلفون الصوفيون للإعراب عن مبادئهم الروحية ويعد أبو سعيد أبوالخير أحد رواد التصوف الذين اختاروا الشعر لهذا الغرض وجعلوا خراسان مهدا لأدب التصوف الإيراني، لأن الصوفي الشهير إبراهيم بن أدهم كان من خراسان. لقد نشر أبوسعيد التصوف العملي وليس التصوف النظري فقط وإنه أول صوفي استخدم الرباعيات لتناول المواضيع الدينية واتخذ من الرباعيات وسيلة لنقل الحقيقة الروحية والدينية مع أنه لا يعتبر نفسه شاعرا.

عندما تصبح غبارا
سأصبح غبار غبارك
وعندما أصبح غبارغبارك
أذن سأصبح طاهرا نقيا

يوجد بين القوالب الشعرية التي مارسها الشيخ أبو سعيد أبوالخير بعض الأشعار الغزلية أيضا وكانت تسود البساطة والسهولة كافة أشعاره وكان أسلوبه سهلا للغاية لكي يفهمها السواد الأعظم من الشعب. ومع أن نخبة مختارة من الأغنياء كانت تحضر مجالسه إلا أن أغلبية سامعيه كانت من الأميين والرجال العاديين فلذا كان الشيخ يلقي خطبه بأسلوب سهل لكي لا يصعب على الشعب فهمها ومن هنا بدأت بساطة الأسلوب والبعد عن التعقيد والتصنع والسوقية، كما شاع استخدام البحور السهلة والبسيطة في الشعر. واحتفظ الغزل الصوفي بهذه المميزات في الفترة المتأخرة أيضا.

كيف يمكن أن يكون مثل هذا في سبيل الله
 لأن الأول استشهد من قبل العدو والثاني استشهد من قبل
 المحبوب

إن وجود الموضوعات الصوفية في الشعر الفارسي أدى إلى إدخال
 تغيير كبير في الهيئة و أسلوب البيان كليهما، وازدهر قالب الموضوعات
 الصوفية في الشعر الفارسي ازدهارا كبيرا حتى الحكم التيموري و حظي
 استخدام الأشعار لبيان مبدأ التصوف باهتمام كبير.

لقد قلنا إن التصوف أدى إلى نوع من التغيير الروحي بين الناس
 و ضرب على ذلك مثلا بالإمام الغزالي الذي بعد أن مر بثورات داخلية،
 تمكن بواسطة التطهير والمجهودات الروحية من أن يحولها للفوائد
 الجليلة. وانه لم يُكلِّ بالخرافات مثل الآخرين بل أصر على ان التصوف
 الذي لا يقوم على أساس القرآن الكريم و أحاديث النبي صلى الله عليه
 وسلم باطل و غير جدير بالثقة، وقال إن مبدأ التصوف يتمثل في الأكل
 الحلال والاحتذاء بأسوة الرسول صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وعاداته
 وأعماله و أوامره. و من نافلة القول أن نذكر أن الغزالي أثر تأثيرا كبيرا من
 كافة القضايا الدينية تقريبا التي بلغت أوج تطورها في زمانه و إنه تجرأ
 أن يدخل في مجال الفلسفة أيضا ليس لكي يؤيدها بل لكي يحضها.

كان لهجوم الغزالي ضد الفلاسفة أثر عميق و كتابه "مقاصد
 الفلاسفة" يجعل المرء يعتقد بأنه أحد الفلاسفة ولكنه في الواقع ألف

نرجع قليلا إلى الخواجه عبد الله الأنصارى الذى كان من هراة و هو أصغر سنا بسنتين من ناصر خسرو، فقد أبدى حماسا كبيرا نحو الفقه الحنبلي و لم يكن حماسه أقل من حماس ناصر خسرو تجاه عقيدته المختارة، تعلم عبد الله أولا القرآن الكريم والحديث الشريف من أبيه ثم قرأ الحديث الشريف على القاضي أبي منظور الأردى، ومن أهم البحوث والرسائل التي تناول فيها مواقفه الخاصة تجاه المشاكل الفقهية "كتاب العرب في الصفات" و"نم الكلام" و"إلجام العوام". و أحسن كتبه في التصوف هو"منازل السائرين" الذى ناقش فيه مائة مقام يجب على الصوفي أن يمر بها خلال رحلته الروحية، ولكن الكتاب الذى أكسب الشيخ شهرة عظيمة هو كتابه بالفارسية حول الادعية والابتهالات. و من الاعمال الأخرى التي تعزى إلى الشيخ كتابه "كنز السالكين" و"قلندر نامه" و"محبث نامه" و تختلف هذه الكتب عن كتب طبقات الصوفية في الأسلوب.

يعتبر القرن الرابع والخامس والسادس من الهجرة أحسن فترة لازدهار العلوم و لاسيما علوم التصوف. وبفضل مبدأ التصوف توسع الأفق الروحي للناس العاديين والعلماء على حد سواء. و ما من شك أن التصوف غرس في الناس حب العمل وبذل الجهود الذاتية و لقت الأولياء الكبار المبتعثين دروس الشهادة في سبيل الجهاد المقدس والدفاع عن دينهم وعقيبتهم.

يكافح المجاهد في سبيل الاستشهاد

ولكنه لا يعلم أن شهيد الحب أفضل منه بكثير

شعر التصوف التعليمي قبل بلوغه درجة النضج على يد الرومي اتقنه العطار الذي يعد سلفا مباشرا للرومي ولا يوجد مثل هذا الالتقان حتى في أشعار سنائي.

تمكن الشيخ فريدالدين العطار وهو من كبار الصوفية في نيسابور، من فتح الأفاق الجديدة ليس في الأدب الصوفي فحسب في الأدب الفارسي بأكمله. والشعر الفارسي الذي كان يتبع الأنواع الشخصية لرجال البلاط الملكي وكان يصور الملك ورجال حاشيته فقط، بدأ لأول مرة يصور أحوال الطبقات الضعيفة في المجتمع ونال اهتماما كبيرا في الأدب الصوفي بما فيه تصنيفات العطار أيضا، ويشمل التراث الأدبي الفني الذي خلفه العطار، فضلا عن كتابه الشهير "تذكرة الأولياء" الذي يتناول سير الصوفية البارزين و أقوالهم وسلسلة من الأعمال الشعرية أمثال "أسرار نامه" و "مصيبت نامه" و "الهي نامه" و "منطق الطير" الذي يعد من أحسن ما نُظم في الشعر الفارسي، ويكمن الفرق الرئيسي بين سنائي والعطار في استعمال القصص والحكايات التي يتفوق فيها العطار، والنتيجة التي نستخرجها من دراسة شعر العطار، هي أن له إيمانا راسخا في تعليم الحلاج، وكتابه "تذكرة الأولياء" عمل نثرى في الفارسية ويمثل ذروة النثر الصوفي الفارسي في القرن السابع.

وبعد العطار بلغ الشعر الصوفي أوج تطوره على يد جلال الدين محمد البلخي المعروف بمولانا الرومي، ويمثل تصوفه تصوف الحب والمعرفة، وأشعاره عرفت باسم "المثنوى" الذي يعتبر خلاصة لكافة التجارب الصوفية والحقائق التي تحققت في العالم الإسلامي وعلى غرار

هذا الكتاب ليثبت معرفته الواسعة في الفلسفة ليحضها في كتابه الثاني "تهافت الفلاسفة" ولكنه أخيرا انضم إلى التصوف ويقول: أعلم أن الذي يتوجه إلى الله ويحاول نيل التقرب منه هو قلب المرء وليس جسده، وبالطبع لا أعني بالقلب قطعة من اللحم على شكل جوزة البلوط بل أعني بالقلب سرا من أسرار الله عز وجل الذي لا يمكن ادراكه بالحواس.

قصاد سنائي الغزنوي مليئة بتعاليم التصوف وأنه من بداية حياته مدح الحكام الجائرين، ولكنه فجأة تخلى عنهم و وضعهم جانبا وبدأ يقتر الناس العاديين المضطهدين.

كثيرا ما تحطم تاج الحكام الجائرين وعرشهم
تحطماً كاملاً بسبب دعاء المضطهدين عليهم
كثيرا ما راية الامبراطور المنتصر
قد تبديت بسبب تنهدات الأرامل

اعلم باليقين أن تنهدات المضطهدين العميقة في منتصف الليل
أخطر من الأسهم ورؤوس الرماح والحرايب

وما تحقته العجايز الطواعن في منتصف الليل
لا يمكن تحقيقه في سنة كاملة
من قبل عبيد من خسرو وأمثالك

إن تأثير سنائي في تطوير هذا النوع من الشعر ينعكس جيدا في كتابه "حقيقة الحقيقة" وفي "سير المباد إلى المباد" إن كتابه الأخير يمثل خير تمثيل للشعر الصوفي ويعتبر أحد أقدم روائع الشعر الفارسي، وأثر إلى حمدا في الكوميديا الالهية لدانتي بعد قرن ونصف من الزمن، فإن

المحتوى، حصيلة الفوران والنشوة والحماس الغنائي. وبما أن الشعر الغنائي أفضل بكثير من النثر في التعبير عن المشاعر الصوفية لذا فإن مجموعته "ديوان شمس" تعكس ذهن مولانا بصورة أفضل، وكلامه عن وحدة الانسان مع الله يبدو في أول وهلة أمرا مشكوكا فيه، ولكننا ندرك في النهاية أن هناك إمكانية تحقق مثل هذه الوحدة التي من خلالها يحصل الصوفي على هويته الأصلية، فهو يقول:

أنا سوء الحظ وحسن الطالع كلاهما

أنا الملك والعرش كلاهما

أنا الحزن والفرح كلاهما

أنا الداء والدواء كلاهما

أنا الدم والحليب كلاهما

أنا الشاب والشيخ كلاهما

أنا العبد والسيد كلاهما

أنا هذا وذاك كلاهما

أنا شمس مانع السكر و دولة "تبريز" كلاهما

أنا الساقى والسكير كلاهما

أنا المشهور والمجهول كلاهما

ينبغي أن نقول إن الحب والمعرفة سماويان لا يمكن تحقيقهما عن طريق الجهد الذاتي فقط دون مشيئة الله، ويقول مولانا إن الحب البشرى لا يعدو أن يكون انعكاس الحب السماوى، فإن الحب اسطرلاب لأسرار

الشعر الصوفي التعليمي الآخر نظمت هذه المثنويات في بحر الرمل المسدس. وفي هذا البحر بالذات نظم الشاعر الشهير رداي كليله وممنة، كما نظم العطار "منطق الطير" ويعرف الرومي في بلاد الفرس باسم مولانا. وقد استعمل في أشعاره التعليمية رموزا كثيرة وهو يعتبر الشريعة شمعة في سبيل "الطريقة" والتي من خلالها يتم نيل الحقيقة، ولا يمكن نيل الحقيقة إلا عن طريق نور العقيدة. وعندما يتنور القلب يمثل هذا النور فهو يعكس كافة الحقائق الإلهية، ويجب على المرء أن يترك الدنيا لأنها تفصل المرء من الله سبحانه تعالى ومن الكمال الذاتي :

هذه الدنيا تشابه سجنا ونحن أسرى

اجعل ثقباً في هذا السجن واجعل نفسك حراً

ماهي الدنيا؟ أن يكون المرء غافلاً عن الله

وليست سلعا وفضة وأطفالا وزوجة

وعندما يحصل الثروة مثل الحيوان بنزعة الدين

لقد سئل الرسول، ما فائدة هذه الثروة

وعندما يطرد الثروة والمملكة من قلبه

مثل سليمان يعتبر نفسه زاهدا متسولا

لم يقدم مولانا إبداعا أصيلا في بعض القضايا فحسب، بل نادرا ما هناك قضية لم يعالجها، ولكنه أسلوبه الصعب في بعض الأحيان يحول دون فهم أفكاره، فان مجموعة أشعاره الغزلية مع كونها غنية من حيث

يبلغ الإنسان مرحلة حيث لا يرى شيئا غير الله
انظر إلى مرتبة الإنسان التي لا حدود لها
لنا مبتهج في هذه الدنيا لأنها تبتهج بالله
لنا لحب الدنيا كلها لأنها تأتي من الله

ولكن حب الصوفية الموهوبين أعلى وأرفع من الحب الذي عبر عنه
الشيخ سعدى في أشعاره، لأن هناك اختلافا بين المحبوب الذي تأتي الدنيا
منه والمحبوب الذي هو الدنيا، ولا يملك سعدى حماسا مثل هؤلاء
الصوفية، وهو يفضل العقل والمنطق دون شك، ولكنه في نفس الوقت يرى
طريق النجاة ثمره للتقوى والتقشف الذي يجمع بين الشريعة والحكمة
والمحبة، ولا ينكر سعدى جمال الأشكال (الجمال الظاهري) كما يقال في
الفارسية عالم اللون والعطر، وأنه مثل العنليب الذي يغرد على أغصان
الحب بحماس شديد، وتتكون كلمات سعدى من العلوم والحكمة والمحبة
والمشاعر والأحاسيس الرقيقة. من جانب نرى سعدى أصوليا شديدا ومن
جانب آخر مليئا بالحب والحماس بمعنى الكلمة.

يوجد لدى "حافظ" هذا الحب والحماس بدرجة اسمى وبشكل
مهذب بحيث يتجاوزان حدود العقل والمنطق ومع أننا لانجد في قصائده
أثرا لتقليد شيخ معين ولكن الفكرة المركزية في أشعاره هي ترك الدنيا
والعناية المتواصلة بالله والبحث عن المحبوب الحقيقي.

لا تكن متفاخرا أمامي
يا قائد الحجاج إلى مكة
لأنك سترى البيت فقط
وانما أنا لا أرى البيت بل الله

سماوية، ولتقوم العقيدة على العقل والمنطق، بل العقيدة العميقة تقوم على الحب الحقيقي.

يختلف مرض الحب عن الأمراض الأخرى
والحب اضطراب لأسرار سماوية
الحب سواء كان من هذا الجانب أو ذاك الجانب
فإنه أخيرا يقودنا إلى الملك.

حينما نتكلم عن تطور التصوف في إيران، لا يمكننا أن نغفل عن الإزار إلى الشيخ سعدى وأشعاره فإن الشيخ سعدى كما نكر مؤلف "شداآذار" وكما نستنتج من أشعاره قام برحلات عديدة إلى مختلف البلدان الإسلامية و أقام مع الصوفية في العراق وسوريا، و طالع كتب التصوف بكثرة، الأمر الذي حثه إلى اتباع طريق التصوف، فإنه في كتابيه الشهيرين "جلستان و "بستان" "كرس عدة فصول حول طرق الصوفية وأنماط حياتهم فضلا عن ذلك لقد أورد حكايات و قصصا مثيرة حول الصوفية في الأماكن الأخرى، و مع أن الشيخ سعدى أبدى شكوكه حول صدق الصوفية في أحييين كثيرة، ولكننا في كتاباته النثرية نجد خلاصة التعليمات الصوفية. ونجد التعليمات الصوفية بكثرة في جلسات سعدى الروحية الخمس، ونضرب مثلا بالجلسة الثالثة حيث يتحدث عن حب الله ومعرفته فيكون أسلوبه أقرب إلى أسلوب الخواجه عبد الله الأنصارى، ويعتبر مبدأ وحدة الوجود عنصرا قويا في التصوف ويرى سعدى أن الحقائق الإلهية تخترق كل شيء، فإنه يعتبر كل شئى ما عدا الله عديم الوجود، ولا يرى شيئا غير الله.

ليس لدينا ما نقوله لك

وداعا وداعا

إن قلب "حافظ" حزين جدا، هو يحب الله حبا جما، ويريد أن يصل إلى المحبوب مهما يكلفه الأمر و بأية وسيلة كانت.

لو أصبح صاحب الحانة بلينا الروحي

ما الفرق؟

لأنه لا يوجد رأس

ليس فيه سر من أسرار الله

يقصد "حافظ" من كلمة "صاحب الحانة" الرجل الكامل بينما هذه الكلمة في الامكنة الأخرى تعني "بانع الخمر" أو "ساقى الخمر" فإن "حافظ" يريد أن يفهمنا بأننا إذا أردنا أن نصل إلى الله فلا حرج في الوسائل التي نتخذها لتحقيق هذا الهدف. ولا يعتبر "حافظ" الموت هو النهاية المطلقة بل الموت بالنسبة إليه انتقال تدريجي من مرحلة إلى أخرى و من مقام إلى آخر:

بارك الله يوما أغادر فيه هذا البيت الخراب.

عندما أسعى إلى اطمئنان وراحة قلبي

وعندما أذهب وراء محبوبي

و في ضوء المزاي التي أوضحها أرسطو للشعر يمكننا أن نقول: إن الشعراء الصوفية هم الشعراء الحقيقيون لأنهم لا يشعرون الألم والفرح فحسب بل يتمكنون من نقله إلى الآخرين أيضا. إن لغة التصوف الجميلة الحلوة هي في الواقع السبب الرئيسي لإنتشاره في كل مكان، وما من شك

و هدفي في المسجد والحانه هو توحيدك
 وأنا لا افكر إلا في هذا
 والله شاهد عليه

ويرى "حافظ" أن معرفة الذات لازمة لمعرفة الله كما جاء في
 الحديث الشريف "من عرف نفسه فقد عرف ربه". وهو يذوب في الله
 ليحقق حياة أبدية.

في حانة ماغى
 أرى نور الله
 يا للعجب!
 من أين أرى مثل هذا النور
 لا يوجد حجاب الفصل
 بين العاشق والمعشوق
 يا "حافظ" أنت حجابك
 أبعد نفسك من البين

ولعل "حافظ" أبلغ الشعراء الفرس كلاما، وهو يرى الإنسان
 مسجوناً في سجن الجسم ويعتبر الجسم أكبر حجاب بين الإنسان والله،
 وحسب رايه يجب على الصوفي أن يبذل قسارى جهده في تحرير المادة
 السماوية للروح من سجن الجسم، وفي نفس الوقت يمكن لهذا الجسم أن
 يتحد مع الحقيقة المطلقة، وليس في وسع أحد أن يترك جسمه تماما بل
 يجب عليه أن يجعله مطهرا وروحيا لكي يخدم الروح بدلا من أن يكون
 عائقا في سبيله.

أنت بفضل الكلام والحديث
 تدعى بأنك صوفي

وينشدون قصائدهم الغزلية والرباعيات في جلسات السماع ولكن المفترين على أبي سعيد نحوه عن السماع.

لقد خصص الشيخ شهاب الدين السهروردي الفصل الخامس والعشرين من كتابه "عوارف المعارف" لطرق الرقص الروحي، وفي هذا الفصل يقول إن التصوف يقوم على الصق وإخلاص النية والسلوك الحميدة والكرامة، ومن الشروط التي يجب توافرها لحضور جلسات الرقص الروحي إخلاص النية والصق والكرامة والابتعاد عن المزاح والعواطف الجسدية، ويعتبر الصوفية الانشودة الملحنة والأغنية الجميلة العنبة بشارة من عالم الغيب.

إن أنين المزمار وقرع الطبل
يشبه قليلاً مع النفخ العالمي
لذا قال الحكماء إن هذه الألحان
لقد أخذناها من دوران الكوكب
وذلك الرجل ينتجها من الطنبور والأوتار الصوفية
والمؤمنون يقولون إن هبات الجنة
جعلت حلواً كل صوت خشن
لذا إن الرقص الروحي غذاء للعشاق
إذ توجد فيه رغبة للوصل.

إن السماع لدى الصوفيين راحة لعاشق الله وغذاء لروحه وعلاج لمرضه. وقد أثرت كلمات الصوفيين وأفكارهم أثراً عميقاً في الموسيقى الفارسية بطرق شتى. وتقدم الأبيات الأولى من المثنوى برهاناً قوياً على

أن التصوف هدى البشرية إلى التلقين الروحي و تحقيق المعرفة الروحية و المعرفة الحقيقية.

وليس في وسعنا أن نذكر جميع الشعراء والناثرين من الصوفية في هذا المقال الوجيز والوقت القصير، لكن دراستنا للتصوف والأدب الفارسي حتما ستمكننا في فهم وضع الصوفيين وأفكارهم بشكل افضل.

الرقص الروحي (السماع):

"في زاوية دماغية، لا تبحث عن مكان للنصح، لأن هذه الزاوية مفعمة بأصوات القيثارة والرباب". و يعتبر السماع أحد الجوانب الخاصة للتصوف الفارسي وهو نوع من النشوة والابتهاج الروحي.

و يقول بعض الصوفية إن السماع غذاء للروح و الذكر غذاء للقلب، ويقول البعض الآخر إن الرقص الروحي يشوق و يستغرق الصوفي الى درجة ينسى جميع الاسباب الوسيطة و لا يرى شيئا غير الله. و إن حقيقة السماع تكمن في ايقاظ الروح ونحن نبتهج بالموسيقى لأن روح الإنسان قبل مجيئها إلى هذا العالم كانت تسمع الموسيقى السماوية من الجنة، ولهذا السبب لا يمنع الصوفي الموسيقى والرقص الروحي فحسب وإنما يراه ضروريا للمعالجة الأخلاقية و التحرر من الأدران المادية. و حسب رأيهم في السماع الروحي يتحرر الإنسان من حب المادة والجسم. وبفضل تحرر الروح ونيل الوصل مع الله أنهم يبدلون الرقص في ذكر الله، إن الذكر والسماع يوجدان في كافة سلاسل التصوف الإيرانية، وكان من عادة الشيوخ الصوفية أن ينظموا قصائد رائعة للسماع وأنهم كان ينظمون

لان السماع لا يصلح إلا لاجتماع المحبوب
والذين وجها وجوهم نحو الكعبة
فهو السماع لهم في هذه الدنيا والآخرة
وبالأخص حلقة الصوفيين الذين يحضرون السماع
وهم يدورون في حلقة وكعبة في مركزهم
والحمد لله وبه نستعين.

تحمس مولانا للموسيقى والسماع.

أسمع إلى الناي كيف يقول قصته
كيف يشكو من متاعب الافتراق
إنه نارالحب تنفخ في الناي
إنه فوران الحب الذي خمر في النبيذ

ويذكر العلامة محمد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" إن
السماع معيار حي و محك حقيقي للقلب، ونسيم السماع لايمس القلب
فحسب بل يحرك كل ما يسيطر عليه.

ننهي كلامنا بأحسن الأشعار قالها الصوفي الشهير من القرن السابع
مولانا الرومي الذي أوجد طريقا خاصا للسماع.

إن السماع راحة للأرواح الحية
ولا يتمتع به إلا من له روح خفيف
لا يريد الاستيقاظ إلا ذلك الرجل
الذي ينام في بستان جميل
ولكن الذي ينام في السجن
تفوته فرصة الاستيقاظ
قم برقص روحي في أمكنة الأعراس فقط
ولا تتم به أمكنة المصائب والأحزان والأتراح
ومن لم ير أساسه الروحي
يشبه من اختفى عنه القمر الساطع
كيف يجدر بذلك الرجل أن يحضر السماع

الصوفي و الشاعر: دياكتيكية

الالوهية و الإنسانية

بقلم: عطار سينغ

كان الشيخ بابا فريد، احد رجال الله، الذي عن طريق حياته المكرسة و اعماله ألملهمة، حاول تجسيد رؤية إنسان كوني. و هو أحد الاعلام الكبار من عصر النهضة الهندية في القرون الوسطى الذي لا تزال رؤاه الروحية و الخلقية ذات أهمية كبرى في زمننا الحاضر حتى بعد انقضاء ثمانية قرون. و إن أي تقييم مناسب لإسهاماته و إنجازاته و لأهميته للتاريخ الحضاري للهندي، سواء بوصفه شخصا صوفيا، أو باحثا أو شاعرا، يتطلب نطاقا واسعا من الانسجام الفكري، و الذي قلما يستخدم في معالجة أي جانب مهم للإسلام الهندي.

كان الشيخ فريد أحد الصوفية الرواد لولاية البنجاب في القرون الوسطى. و إن نشاطات حياته الصوفية و ولايته الروحية للطريقة الجشتية غطت مناطق شاسعة، و هي تشمل الباكستان و البنجاب الهندية، و هاريانا و دلهي، و أصبحت امكنة مثل كهوتوال و دلهي و هانسي و فريديكوت و باكباتان تتلقى تبجيلا مماثلا بسبب نكراه المقنسة. و إن رسما بيانيا لنشاطات خلفاء الشيخ فريد و تلاميذه يشير إلى امتداد أوسع

غير أن الأهمية الأساسية للشيخ فريد لطالب الأدب البنجابي، تكمن في أنه الشاعر الذي قام بجمع الروافد المختلفة للأدب القومي للشعب البنجابي، و "شلوكاتهم" تراثيلهم الشديدة الإثارة للعواطف في تقليد حضاري و أدبي أنيق. و إن قيام غورو أرجون ديف المرشد الخامس للشيخ بإضفاء القدسية (Canonization) على الأبيات البنجابية للشيخ فريد، و ذلك عن طريق ضمها إلى مجموعة المتون السيخية المقدسة، يمثل حقيقة ذات أهمية لأي تقييم لمدى أهميتها في التاريخ الأدبي للبنجاب. و بالرغم من الشكوك المتواجدة لدى بعض الجماعات، فإن الدوائر الأدبية البنجابية، لا في الهند فحسب بل في باكستان أيضا، قد سلمت بأن الأبيات المتضمنة في "جوروغرانت"، هي ليست من وضع أي شخص ماعدا الشيخ فريد الدين جنج شكر. و إن الدكتور فقير محمد فقير في مقاله الذي يحمل عنوان "خصائص الأدب البنجابي" المطبوع في كتاب "تاريخ أدبيات مسلمانان باكستان و هند" قد اعترف بصورة مؤكدة بالرؤية القائلة بأن الأعمال المعزوة إلى البابا فريد في "جوروجرانت" هي من وضعه نفسه، و ليست من وضع الشيخ إبراهيم (١). و كذلك يؤيد كيبي جامفوري في عمله القيم "سرايكي شاعري" الرؤية القائلة بأن هذه الأبيات من شعر الشيخ البابا فريد الدين جنج شكر (٢).

و فوق ذلك فإن الأبحاث الحالية قد ساعدت أيضا على إرجاع تاريخ الإحالات التاريخية المبكرة إلى حقيقة أن الشيخ فريد كان يقرض الأبيات باللغة البنجابية. و في معرض الإشارة إلى إسهام الصوفية في اللغات

لجغرافية الإسلام المقدسة يصل بها إلى راجستان، و أترابرامش و في ولاية
عجرات.

و إلى جانب سمو مكانته في مجالي الدين و التصوف، يتميز الشيخ
فريد بكونه مؤسساً للتقليد الأدبي البنجابي. و إن هذين الجانبين قد
استرعيا قدرا كافيا من عناية الباحثين و الناقلين. و لكن السمة الباعثة
على العجب للدراسات الخاصة بالشيخ فريد هي أنه قد تم معالجة هذين
الجانبين منفصلا بعضه عن بعض، و لم تظهر بعد دراسة جامعة لحياته
و أعماله حتى الآن. و باستثناء عدد من التراجم الفارسية القديمة
للبابا فريد التي تنقل أحيانا بعض الرباعيات البنجابية التي عزيت إلى
الشيخ فريد بوصفه شاعرا صوفيا رائد اللغة البنجابية و إشارات في الشعر
البنجابي الإسلامي، إن المؤلفات الحديثة التي تعالج سيرته الصوفية تغفل
بصورة عادية إسهامه في الأدب البنجابي. إن كتاب "حياة و عصر الشيخ
فريد الدين جنج شكر" لمؤلفه الأستاذ خليق أحمد نظامي، و هو أول كتاب
مقصود على سيرته، يتحدث في الملحق عن قضية التراثيل البنجابية
المتضمنة في "جورو جرانت" (الكتاب المقدس لدى الشيخ الذي دونه
غورو أرجون ديف في عام ١٦٠٤) و يرفضها بدون أي بحث لأنها "ليست من
وضع هذا الصوفي العظيم حقاً" و كذلك يقول العالم الديني و الصوفي
الباكستاني وحيد أشرف مسعود في كتابه "سوانح حضرت فريد الدين جنج
شكر" و "مثل الرؤساء الآخرين للسلسلة الجشتية فإن البابا فريد لم يكن
شاعرا".

الثامنة لميلاد الشيخ فريد في عام ١٩٧٣، قد نكروا أمثلة من هذه الأبيات. وقد أضاف إليها المؤرخون الباكستانيون للأدب البنجابية و السرايكية، و الذين قد أشرت إليهم فعلا فيما قبل. و إن هذه الكتابات التي جمعت من عدة مصادر كتابية تشكل مجموعة كافية للمواد لابد أن تكتشف و تختبر على محك النقد مزيدا. و يكفي أن يقال هنا أن تواجدها من مصادر مختلفة هو في ذاته شهادة على أهميتها الحضارية العظيمة.

و بما أن الدراسات الأدبية البنجابية في الهند تعد امتداداً للدراسات السيخية، و نظرا إلى اعتبار أشعار الشيخ فريد تراثيل سيخية مقدسة، إن معظم اهتمام باحث أدبي في هذا المجال ينصب على الجانب اللاهوتي فضلا عن الجانب الأدبي. و الواقع أنه حيثما يتحرر الباحث الأدبي من الجدل الطويل و الفارغ من أي جدوى إلى حد كبير، حول قضية المؤلف الحقيقي "فريد بانبي"، فينجر إلى مشكلة بيان و إثبات علاقة متبادلة بين تعاليم الشيخ فريد و المرشدين السيخ. و لا تتلقى مكانة الشيخ فريد و إنجازاته كصوفي مسلم إلا اهتماما سطحيا من طلبة قرائنه البنجابية، كما يناى طلبة ولايته الصوفية من قبول الحقيقة المتمثلة في أنه كان شاعرا باللغة البنجابية. و إنه من بواعث السرور حقان الباحثين الباكستانيين للأدب البنجابي في الأيام الراهنة، مترفعين على المصالح الطائفية، قد بدأوا يستجيبون للإسهام الأدبي للشيخ فريد مضافا إلى إسهام الشعراء الصوفية الآخرين. و نظرا إلى السياق الشامل لعلم اللاهوت السيخي الذي يدرس فيه الباحث البنجابي أعمال الشيخ فريد، إنه ينبغي ألا

الهندية، يقول ملك محمد جانسي في تأليفه الفارسي "فاضل شارح اخروات": إن الخواجه شكرجنج أيضا نظم أبياتا عديدة في اللغتين الهندية و البنجابية". وقد قام هاركيرات سينغ بتعيين تاريخ إنجاز هذا التأليف حوالي ١٥٤٠، وذلك قبل ٦٤ سنة من تدوين "جوروجرانت" (٢). وكذلك قد عزا شيخ بهاجان، وهو أحد الشعراء الصوفية من القرن الرابع عشر، في كتابه "خزانه رحمت" عددا من المنظومات البنجابية إلى الشيخ بابا فريد (٤). ولا يعرف الدكتور مهر عبد الحق بالشيخ بابا فريد أحد الشعراء المبكرين الأوائل باللغة الملتانية فحسب بل قد ذكر عددا آخر من ربايعاته البنجابية استنادا إلى مخطوطة لمفوضاته تحمل عنوان. "جلزار فريدي" تم تدوينها حديثا بصورة نسبية (٥).

إن محض تواجد الكتابات البنجابية المشكوك في صحتها أو في نسبتها إلى مؤلفها خارج "جوروجرانت" التي تعزى إلى الشيخ بابا فريد، يشهد على القبول الواسع الذي تلقته أساطير هذا الصوفي و ابداعه و باللغة البنجابية بين شعب البنجاب. وقد ذكر الدكتور موهان سينغ ديوانا في كتابه "تاريخ الأدب البنجابي" و الدكتور خليق أحمد نظامي في كتابه "حياة الشيخ فريد الدين جنج شكر و عصره"، و الأستاذ بريتام سينغ في دراسته بعنوان "الشيخ فريد" المنشور في المجلد الأول لكتاب "تاريخ الأدب البنجابي" و بيارا سينغ بادام في مقاله المعنون: "بيرتون بهرلي فريد رشنا" المنشور في القسم البنجابي لكتاب "بابا فريد: حياته و تعليماته" و الذي قامت بنشره جمعية بابا فريد التنكارية إحياء للذكرى المنوية

الشروح و التعليقات تنم عن الأهمية الكبيرة التي أولاها المرشدون الشيخ لتعاليم الشيخ فريد(٦)، كما أنها تجسد أيضا الحوار الأبوي الذي حاول المرشدون الشيخ تعزيره بين رافدين متشابهين و لكن متغايرين بعضهما عن بعض للشعر البنجابي الديني، حيث بدأ الرافد السيخي الهندي بالمرشد جورو ناناك، بينما برز الرافد الإسلامي على يد الشيخ فريد الذي يعتبر رائدا ورمزا له.

و يمكن أن يقول أحد معترضا إن الدراسة المقارنة للشعر الصوفي و السيخي و البهاكتي في القرون الوسطى تؤكد بدون مرأ أن العقول الحساسة في هاتيك الروافد الثلاثة كلها لم تكن متأثرة بإحساس مماثل لمأسة الإنسان في عصورها، بل إنها كانت أيضا تشاطر أسلوبا جد مماثل لمعالجة هذه المأساة، ففي محاولتهم المهمة الرامية إلى توسيع أفاق الوعي و الحرية البشرية (في مجتمع منغلِق في كافة المجالات) جاهد هؤلاء الشعراء الصوفية كلهم ضد العبودية القاضية على الحيوية للمعتقدات التقليدية لتقاليدهم الحينية الخاصة. إن عنصر الثورة الاجتماعية الحينية في شعر شعراء الحركة السيخية والبهاكتية قد تم تعريفه بغاية من الحيطة، وتوثيقه بصورة مناسبة، وتحليله تحليلا واسعا، ولكن الشعر الصوفي في اللغات الهندية، وفي اللغتين البنجابية والسندية على الأخص، لم ينل هذا الاهتمام و العناية، و يرجع السبب في ذلك إلى النزعة الواضحة في الهند و باكستان لمعالجة ظاهرة الإسلام في الهند في سياقها إذا كانت المجابهة قد انتهت أو لم تنته بعد فحسب. و إن مثل هذا

يكون عسيرا أن يلاحظ لماذا تم معاملة الأشعار البنجابية الأخرى المنسوبة إلى الشيخ فريد (و لكنها لم تجد مكانا في "جورو جرانت") كمدونات مشكوك في أصل مؤلفها ولم يعرھا أي اهتمام على الإطلاق. و الخصیصة الأخرى الباعثة على العجب للدراسات الأدبية البنجابية فيما یخص دراسة الإسهام الأدبي للشيخ فريد هي التغافل الكامل تقريبا عن أعماله الموجودة في اللغات الأخرى، و في اللغتين الفارسية و العربية بوجه خاص، فكانت النتيجة أن رافدين اثنين لتحقیق تراث الشيخ فريد ما برحا منفصلين لا يلتقيان.

و بدون النيل من صحة الأسلوب اللاهوتي لمعالجة هذه الظاهرة الفريدة للتاریخ الديني للهند، أعني قيام غورو أرجون ديف بإضفاء القدسية على أبيات الشيخ فريد، يمكن التسليم بأنها تتصف بأهمية أدبية كبيرة. و لاشك في أن أرجون ديف عن طريق ضم هذه الأبيات إلى "جورو جرانت" أضاف بعدا جيدا، و أضفى عليها صبغة الكونية عن طريق وضعها بجانب الكتابات الدينية التي جمعت من تقاليد و رواقد أخرى. إن هذا المرشد لم یضف هذه الأعمال إلى مجموعة المتون المقسمة لدى الشيخ فحسب، و لكنه أيضا كتب "تعليقات المحقق" على تعاليم الشيخ فريد حيثما شعر بالحاجة إليها، بالإضافة إلى تدوين ردود فعل و استجابات غورو ناناک و غورو أمر داس تجاهها تشريحا و توضیحا لها. و بصرف النظر عن غايتها المباشرة الهادفة إلى إضفاء القدسية الاجتماعية على رؤى الشيخ فريد التي تتقارب مع النهلستية و الإنكار الكامل للحياة الراهنة، فإن هذه

و من المميزات الرائعة جدا لأسلوب التصوف الهندي نجاحه في إضفاء الصفة المحلية على الجغرافية المقدسة للإسلام، وحتى عن طريق تحدي بعض الأركان الأساسية للعقيدة الإسلامية مثل الحج و عن طريق تبني اللغات المحلية للاتصال الديني والتعبير الصوفي. وإن تحليلا شاملا وتوثيقا مناسباً للمتون الصوفية في اللغات الهندية، مثل البنجابية والسندية والأردوية والهندية والبنجابية، سوف يكشفان عن نطاق واسع للجهود المبذولة على المستوى النظري والعملية كليهما للتلاؤم مع حقيقة الهند ولتنمية التسامح و التفاهم بين الديانات. و الواقع أن أهم خصائص الشعر البنجابي الصوفي و شعر الشيخ بابا فريد بوجه خاص، هي الفرحة الداخلية التي يشعر بها المرء في اكتشاف أرض ذات مراع واسعة و غابات كثيفة و أنهار ملتوية طويلة (في أحوال نفسية مختلفة) وأرض المعديات والبواخر. حيث يتصل الشاعر اتصالا شخصيا مع هذه الحقيقة المكتشفة حديثا في صورة عاشق، وليس في صورة "بابر" الفاتح. و إن مثل هذا التعبير اللطيف لصبغ روح الإسلام بالصبغة المحلية قلما يوجد في أية لغة أخرى.

و من المؤسف أن تاريخ الإسلام في الهند يتأسس على الحقائق السياسية والمدونات الفارسية لاغير، وهنا أيضا نجد أن السمات الأيديولوجية للنزاعات السياسية إما ان تغفل أو تعطى أهمية قليلة جدا لمثل تلك الأمور. إن التشوهات التي كان السبب فيها في فهم دور الإسلام، والتي تسببها عدم قبول شهادات الأدب الإسلامي الصوفي المتواجد في

الأسلوب يتطلب أن يتم معالجة الإسلام الهندي كحقيقة غير قابلة للتغيير لا كحقيقة ديناميكية وعضوية تشهد في ذاتها توترات و معارضا داخلية. وحيث أنه يتم تصوير الإسلام بصورة تلقى تعارضا كبيرا في المحيط الهندي، فقد أبقى الإسلام الهندي نزاعاته الديالكتية الداخلية و خلافاته و انقساماته، وعلاقته بالحقيقة الهندية بمنأى من البحث والدراسة والبيان.

ولا يمكن أن يعارض أحد الملاحظة القيمة التي أدلى بها الأستاذ محمد حبيب، حيث يقول: "إن التاريخ الأيديولوجي للإسلام، و يتضمن ذلك الإسلام في الهند، لا يمكن فهمه بصورة علمية أبدا، بدون أن يؤخذ في الاعتبار أن تقدم المسلمين في كل حقول الفكر تقريبا قد بلغ ذروته بحلول الربع الأول من القرن الثالث عشر. وبعند داخل الحدود المقررة على المستوى الاجتماعي للفكر والثقافة (الحدود التي كانت تصر على اللاهوت الدوغماتي الذي مازال منتصراً على جميع المعارضين) لم يكن من الممكن إنجاز المزيد من التقدم" (٧). و يمكننا أن نقبل أيضا ما يضيف هو قائلاً: "إن الهند لم تضيف أي شيء إلى الفكر الصوفي، حيث أنه لم يكن من الممكن في الواقع تقديم أية إضافة جديرة بالذكر" (٨). ولكنه لخطأ جسيم ألا تعطى أي أهمية للصوفية الهنود، وأن يغفل عنصر الاختلاف الاجتماعي الديني الذي رفعوا رأيتهم لا ضد الشكلية الفارغة للإسلام التقليدي فحسب، بل أيضاً ضد فكرة انتهاء الوحي التي كانت وثيقة الصلة بالعقيدة التقليدية، أو أن يفض النظر عن إسهامهم الهائل في تطور الآداب في شمال الهند.

من الدرجة الثانية (كجزء لسياسة الدولة) في رأس قائمة الاهتمامات، وذلك بسبب محاولات المنتمين إلى السلسلة النقشبندية فيما يبدو، شرع الشعراء الصوفية البنجابيون يبدون عن رد فعل شديد ضد أي تمييز على أساس الحيانة والعقيدة. وأصبح تأكيد المساواة بين الهندوس والمسلمين و ححض فكرة الكفر حين تستخدم لوصف أتباع الديانات الأخرى فكرة شائعة لدى الشعراء الصوفية في البنجاب، ومن أبرزهم سلطان باهو (١٦٢٩-١٦٩١) و بولهي شاه (١٦٨٠-١٧٥٧) و علي حيدر (١٦٩٠-١٧٨٥). وبغية الإعراب عن موافقتهم لهذه الحركات، فإن المرشدين السيخ، وغورو أرجون ديف وجورو جوبند سنج بوجه خاص، أخذوا في إعطاء شكل واقعي لرؤية السيخ الأساسية عن وحدة البشرية، عن طريق ححض جميع دعاوى التفوق لعقيدة على الأخرى. فقد لفتوا النظر إلى مساواة البشرية كلها بين يدي الله عز وجل. و إن تأكيد المرشدين السيخ الأوائل على رفض التمييز الطبقي بصورة رئيسية، إنما يدل على الصفة الفورية التي اكتسبتها هذه القضية الهينية. وأنه في سياق التقاء هاتين الحضارتين العظيمنتين، الإسلامية والهندوسية فحسب، فإن المرء يمكنه أن يلمس الدور الذي لعبه الصوفي في الارتفاع على موانع و تحاملات التعصب الفاشستي، و بناء جسور الاتصال والتفاهم بين العقائد المتصارعة. إن الاتجاه المعارض للانصرافية والاكليركية والطقوسية لتعليم الشعراء الصوفية من أمثال شاه حسين وسلطان باهو وبولهي شاه وعلي حيدر، تبدو، في قليل أو كثير، صدى للأصوات المماثلة التي نسمعها لدى شعراء المدرستين البهاكتية والسيخية. و إن هذه المجموعة التي

اللغات الهندية بصورة عامة، وفي الأغاني البنجابية والسندية بوجه خاص، إنما تتزايد بسبب رفض تصور الخلفية الأيبيولوجية لتصارع الرغبات والأشخاص الذي يتميز به المسرح السياسي في الهند في العصر الإسلامي، وإلا فكيف يستطيع أن يشرح أحد الموت المأساوي للأمير المتنور العظيم والشاعر والباحث داراشكوه؟ إن دارا، الذي كان تلميذ الشيخ ميان مير من السلسلة القادرية، سقط ضحية للمؤامرات الماكرة لشقيقه الأصغر أورانغ زيب ورد الفعل التقليدي الذي كان قد قاده الشيخ أحمد السرهندي الإحيائي، زعيم الطريقة النقشبندية، وذلك بسبب مشاركته في الحركة الصوفية الرامية إلى توحيد الفكر الهندوسي و الفكر الإسلامي. ومن الجدير أن ننكر هنا الصداقة الخرافية التي كانت تربط بين الشيخ ميان مير و المرشد السيخي أرجون ديف الذي صب عليه جهانغير جام غضبه، وذلك متأثرا من النفوذ المتنامي للشيخ أحمد السرهندي في البلاط الملكي. فقد كان الشيخ يدعو إلى قمع التعبدية البينية. فلاعجب أن الصوفية شاطروا المرشدين السيخ شرف الاضطهاد على أيدي حكام عصورهم. وحتى أن سرمد، أحد الشعراء الصوفية اللامعين في الهند إبان حكم المغول الذي لم يتقدم بأى دعوى لاعتلاء العرش مثل دارا، ولكنه مات هو الآخر شهيدا لعقيدته و استقامته الصوفية.

إن التفصيل الوجيز و لكن المهم لتطور الشعر الصوفي البنجابي يتمثل في أنه لما صارت القضايا الخاصة بجعل غير المسلمين مواطنين

وإنه لحقيقة أن أبيات الشيخ بابا فريد هي جزء لمحاولة أكبر شهنتها الهند في القرون الوسطى للتجديد والنهضة الحضارية لعب فيها متصوفة الحركة البهاكتية والمرشدون الشيخ والصوفية المسلمون دورا مشرقا. وقد ساعدت هذه الحركة على تطوير حضارة شعبية مصحوبة بجميع مكوناتها اللازمة في مجالات الديانة والأدب والضرورات الاقتصادية والمتطلبات الاجتماعية و السياسية. وإن هذه الحركة، لا في نتائجها بل في أهدافها الصريحة، كانت معارضة لحضارة الصفوة من كهنة الهندوس وعلماء المسلمين. وإن الاختيار المتعمد للغات المحلية كوسيلة لبيان الرؤية الخاصة ببشرية جديدة و للاتصال معها كان منطقيا تماما. ولا يمكن أن ينكر أحد أن قرار الشيخ فريد لاختيار اللغة البنجابية وسيلة لتعاليمه الرفيعة إنما يمثل منعطفًا في مسيرة حياة هذه اللغة. و خلال تلك تحولت من لهجة عامية غير منظمة إلى وسيلة فعالة تهز أوتار القلب والروح.

و بالرغم من أنه في الفترة التاريخية المنكورة كان الحوار الذي بدأه الصوفية قد توقف مبكرا عما كان متوقعا، و بسبب عدم المختلفة للحضارات الهندية، غير أن اختيار اللغة البنجابية من قبل صوفي مسلم رفيع المكانة مثل الشيخ فريد كان ذا أهمية عظيمة لمستقبلها. كما أن ضريح الشيخ فريد في أجودهان يحض المسلمين البنجابيين على صبغ جغرافيتهم الروحية بالصفة المحلية حتى تتطابق و حدود البنجاب على النطاق الواسع (١٠)، كما أشار إليه كرسنوفر شيكل (Christopher Shackle) بصورة رائعة جدا بقوله: "إن لمسة الشيخ أدت إلى همج اللغة

شاطرت الفكر و الشعور هي التي كان أكد عليها جوروراجون سيف، حينما رأى و شعر بالحاجة إلى تدوين "جوروجرانث" كمحاولة للحوار بين مختلف الديانات والطبقات.

إن المفهوم الصواب للحوار الذي كان قد شرعه و طوره المرشدون السيخ بين الشعراء المسلمين والسيخ وبين الشعراء الهنود في القرون الوسطى الذين كانوا ينحدرون من مناطق و جاليات مختلفة، إنما يتبدى في نمج طموحات عامة الشعب بعضها في بعض، بغض النظر عن عقائدهم ومكانتهم في المجتمع، و ذلك لتحقيق حياة روحية أكثر غناء بدون الاعتماد على الكهنة الخادعين و طقوسهم المعقدة. وعن هذا الجانب لتدوين "جوروجرانث" يكتب العالم الروسي بالمعارف الهندية السيد آني. دي سيربيرياكوف (I.D. Serebrayakov):

"إن الفكرة الأساسية التي يدور حولها "ادي غرانث" كله هي أن قمم الفكر الديني و الفلسفي لايمكن أن يبلغها العلماء المسلمون والكهنة الهندوس فقط، بل الحاكة و الدباغون أيضا على حد سواء، و أن جمال العالم وبهاء الحياة يمكن أن يدرك سره الناس جميعاً" (٩).

و فيما يخص معارضة الشكلية الدينية والتعاطف مع قضية البشرية المعنبة كليهما، وجد المرشدون السيخ اشعار الشيخ فريد، والشعراء الصوفية الآخرين من أمثال كبير و نامديف و رافيداس، أنها تتقاسم نفس القلق الأساسي. وإن الحوار الذي تم تصوره على هذا النحو، والذي بدأ على أيدي المرشدين السيخ، كان يهدف إلى تجاوز الحدود الدينية و الحضارية، بحثا عن أساس مشترك للبشرية عن بكرة أبيها.

المتباعدة للوعي الاجتماعي مع الرؤية الصوفية الأساسية. و إذ أن الرؤية الصوفية التي تتبدى في هذه الأعمال المقدسة هي في نفسها مدفوعة بدافع الاحتفاظ بسلامة الإنسان ضد التأثيرات المهلكة لانقسامات الطبقات والعقائد و التقاليد الميتة والطقوس الميكانيكية و النفاق الكهنوتي، إنها استوعبت اتجاهها للواقعية النقدية تجاه الجوانب الواقعة خارج نطاق العين للحياة البشرية. إنها شاعرية مقدسة تتميز بانحياز علماني واضح، وإن قدرتها على تغيير الحساسية الشعرية للشعر البنجابي العلماني، مثل القصص الرومانسية المكتوبة في القرون الوسطى، قد كانت حاسمة جدا، وإن التقليد الشعري البنجابي متواضع يتميز بوعي اجتماعي ونقدي أساسي، فكانت النتيجة أن صار الألب البنجابي أبا بروتستانيا، مهما كان الشكل الذي اختاره هذا الاحتجاج، بينيا أو اجتماعيا أو سياسيا.

و الخصيصة الثانية لأبيات الشيخ فريد التي قد تركت بصماتها على تكوين الشعر البنجابي بصورة عامة، هي لهجتها الشخصية الحميمة فهي صرخات قلب مضطرب، وليست ابتهالات وتضرعات من شخص قائم في مكان متدن أو عذات ونصائح تُلقي من مكان عل. إن أسلوب الهمس اللطيف للمحادثة المباشرة الذي اختاره الشيخ فريد يحمل في طيه عذوبة و حيوية دائمة. و يحاول الشاعر أن يقيم علاقة مباشرة مع مخاطبيه بدون أي وساطة مهما كانت. فالشعر هنا وسيلة للحوار الاجتماعي، وليس نهبا للمتعة التي يشتمل عليها. و ما يضيف عمقا ومعنوية مزيدا على هذا الحوار هو وضوح الصور والأخيلة، وإيحائه بأصوات وأعناق أرض البنجاب

البنجابية بثقافة الإسلام الحينية". والذين دأبوا على الرؤية الخاطئة أن البنجابية لغة الشيخ، سيعجبون حين يرون أن عالمة الألمانية بالمعارف الهندية، السيدة أنا هاري شميل (Annemarie Schimmel) في بحثها المضي عن تطور التصوف الإسلامي، قد وضعت اللغة البنجابية، في كتابها الذي سمته "الأبعاد الصوفية للإسلام" في فئة اللغات التي اختارت لها عنوان "اللغات الهندية الإسلامية" (١١).

وبتشجيع من أمثال الشيخ فريد، فإن الأجيال التالية، لا من الصوفية فحسب، بل من علماء الدين، و المعلقين، والمترجمين، وشراح المتون الدينية، والمعجميين، والشعراء الملحميين، وكتاب الأدب الرومانسي، والشعراء القصصيين، و ملحنى الأغاني الشعبية، بذلت جهودا جبارة لإثراء البنجابية، و في مجال استيعاب التأثيرات الإسلامية الثقافية بوجه خاص مع عبقريتهم المحلية بالذات. من هنا لاعجب في أن هذه الخزينة الثرية التي خلفوها على مدار قرون عديدة، تشكل أساسا وطيدا لتقليد الأدبي للكتاب الباكستانيين الذين يكتبون اليوم باللغة البنجابية. وإذا أخذ شغب البنجاب الغربية بعد اغترابهم لمدة قرن وربع القرن من لغتهم الأم، إذا أخذوا يستجيبون لمطالبها، وبدأت تداخلهم الشكوك، مهما كانت ضعيفة في الأونة الراهنة، حول ولائهم المستمر للغة الأروية، فإنما هو بسبب التأثير الخاص للشخصية الحضارية المتميزة التي يحتفظ بها الأدب الإسلامي البنجابي الذي بدأ يتطور مع الشيخ فريد.

إن إحدى الخصائص الأساسية التي يشاطرها شعر الشيخ فريد أو الشعر الصوفي البنجابي مع الشعر السيخي هي خصيصة العلاقة

الأردنية، عام ١٩٦٧.

Attar Singh: "Shaikh Farid and Punjabi Poetic Tradition", in (٦)
Socio-Cultural Impact of Islam on India, (ed.) Attar Singh, Punjab
University, Chandigarh.

Mohammad Habib: "Chishti Mystic Records of the Sultanate (٧)
Period" in politics and society in early Medieval India, Edited by
K.A. Nizami, Peoples Publishing House, Delhi, 1974, p. 384.

المصدر المذكور. (٨)

I.D. Serebrayakov: Punjabi literature, Foreign Publishing House (٩)
Moscow, 1967.

Attar Singh: "The Pilgrimage and the Extension of the Sacred (١٠)
Geography in the Poetry of Khwaja Ghulam Farid", in Socio-
Cultural Impact of Islam on India, ed. Attar Singh, Punjab
University, Chandigarh.

Annemarie Schimmel: Mystic Dimensions of Islam, University of (١١)
South Carolina Press, 1975, p. 360.



المادية والاجتماعية والميثولوجية والخلقية والمثالية، وحرارة عواطف
جهاد مرير طويل ضد الطبيعة.

إن نجاح مثل هذا الحوار يلازم إيجاد اتزان بين الجوانب الطبيعية
والاخلاقية، و المادية و الروحية، و الواقعية والمثالية، و هو الفن الذي
ابدى فيه الشيخ فريد براعة كاملة حقا. إن الصور جد المثيرة للعواطف
للموت الوشيك الحوث والالم والمصيبة تتراوح في مصراعي أبياته،
مصحوبة بالنصائح الخلقية البسيطة التي تضيء عليهما الواقعية إلى
جانب دلالتها على حوار مستنير.

الملاحظات و المراجع:

- (۱) مقال "سيد فيض محمود" لفقير محمد فقير (مدير خصوصي) تاريخ اببيات
مسلمانان باكستان و هند، المجلد الثالث عشر، جامعة بنجاب، لاهور، عام ۱۹۷۱، ص:
۲۴۸.
- (۲) كیفی جامغوری: سرائیکی شاعری، ۱۹۶۹، بزم ثقافت، ملتان، ص: ۲۳۰-۲۳۱.
- (۳) هاركيرات سينغ: "بعد از آن خواجه كنج شكر در زبان هندي و بنجابي بازار عشر
نظم فرمود" ماخوذ من كتاب. "بهاشاتي بهاشا وجيان". مطبوعات باهری، لاهی
عام ۱۹۷۴، ص: ۹۸.
- (۴) فقير محمد فقير، ص: ۲۵۷
- (۵) مهر عبد الحق: ملتاني زبان اور اس كا اردو سي تعلق، اكاديمية بهاولفور للغة

بحل في الربيع وله رغبات في تغطية زوايا
الأرض كلها بوفرة من الخضرة. إلا أن عطاءاته هذه تظهر
في الحدائق و العرائش قبل أن تظهر في الأماكن غيرها.
إشراق الفجر تحمل على أجنحتها رسالة نور و ضياء
لأرجاء الدنيا جميعها. إلا أن أشعة الشمس تنعكس أولاً
فوق الجدران و المنارات الشاهقة.. وكذا عندما يطلع نور
الهداية و العرفان، و تجلياته الأولى تنكشف لأهل التقوى
و أولى العزم، خلاصة الكون و ممثلي روح العصر

مولانا أبو الكلام آزاد

تكملة

أهمية التصوف

في

العالم المعاصر

الكتابات الصوفية الفارسية - الهندوكية

سعى وراء معرفة نقط التقاء مشترك

بقلم : فتح الله مجتبا ني

إن عنوان داراشكوه المشهور "مجمع البحرين" يتصف بأهمية رمزية كبيرة، مع ان الكتاب بنفسه كان موضع النقد في أحيان كثيرة بأنه سطحي وغير تاريخي - وغير علمي، فان الروح الكامنة فيه والفكرة التي يستهدفها على جانب أكبر من الحيوية في تاريخ الهند في القرون الوسطى. إن حياة داراشكوه وأعماله تعتبر نروة عملية بدأت قبل قرون عديدة سبقت عصره. إنها تلتق أكبر قوة دافعة خلال عهد أكبر شاه، واستمرت في العصور المتتالية وذلك رغم عدم تسامح القوى الرجعية الدينية، ووجهة نظر أورنجزيب التعسفية وسياسة "فرق تسد" للحكام الأجانب.

إن الحاجة لملء الفجوة التي عزلت الهندوس من المسلمين و من أجل خلق مناخ للثقة المتبادلة والتفاهم بين الطائفتين، كانت أمراً ملموساً منذ بداية الحكم الإسلامي في الهند. فان عددا من الملوك والأمراء، كل في طريقته الخاصة به، قد حاول رفع الحواجز وحمل كل

شسى فى تنمية الود والتفاهم بين الفئتين. وقد أدرك هو الفكرة رجال مثل البيرونى الذى قدم فى تأليفه الرائد "الهند"، المعتمدات الدينية والإنجازات الثقافية للهندوس فى العالم الإسلامى، وترجم عددا من التأليفات الدينية والفلسفية من السنسكريتية إلى العربية، واعترف بالأصل الإلهى للدين الهندوسى: إن القاضى ركن الدين السمرقندى (القرن السابع/الثالث عشر) الذى حاول فى كتبه الفارسية والعربية المترجمة لكتاب "امريتا كوندا" ان يصل اليوجا بعلم المصطلحات الصوفية، وكبير، وداؤد و ناميو استطاعوا ان يقفوا على نفس الحقيقة فى القرآن والفيداوات. واعتقدوا بوحدة لازمة بين راما ورحيم.

إن الامثلة المنكورة منفردة ومتفرقة. ولكن كان اكبرشاه (١٥٤٢ - ١٦٠٥) الذى أدرك الأهمية الرامية إلى الجوهرية للفكرة التى تطورت إلى حركة اجتماعية وفكرية قد أعطى لها شكلا وتوجيهاً. إن مساعى اكبر الواعية والجاهدة لخلق مناخ للأخوة والتفاهم بين فئات مختلفة فى مملكته كانت أساسا لعقيته فى "صلح الكل" (السلام العالمى) ومركزاً لسياسته الدينية. ولقد كان الجزء المهم لسياسته هو الخطة المركزة لترجمة الأعمال الدينية والفلسفية الهندوسية، وأنها قد نشأت عن الحوار والنقاش بين الأديان الذى حدث فى "عبادت خانه" (مكان العبادة) لأكبر وكانت مغامرة مشتركة عمل فيها البانديت الهندوس والمتقفون المسلمون معا. وإن الروح الكامنة فى خطته قد وصفها بوضوح أبو الفضل علامى فى مقدمته للترجمة الفارسية لمهابهاراتا (رزم نما) كما تسمى عامة:

من الجانبين على أن يلتقيا ويفهما بعضهما بعضا. لقد كان محمد بن تغلق (١٣٢٥ - ١٣٥١) موضع نقد شديد لدى المؤرخين المسلمين لمعاملته المتصفة باحترام عميق للهندوس، وللمشاركة بنفسه مع رجال اليوجا (مذهب هندوكسى يشبه الصوفية) والبانديت. وقد كان فيروز تغلق يهتم بالعلوم الهندوسية، فقد تُرجم عدد من الكتب فى علوم الطب و التنجيم والموسيقى من السنسكرتية إلى الفارسية بناء على اقتراحه. وكان السلطان زين العابدين من كشمير (١٤٢٠ - ١٤٧٠) نصيرا كبيرا للدراسات السنسكرتية وطلب ترجمة عدد من الكتب إلى الفارسية والكشميرية. فقد حدث خلال حكمه أن الشاعر والمؤرخ الكشميرى سريفا را كتب كتابه "كتهاكوتوكا" و هو كتاب مترجم إلى السنسكرتية لكتاب جامى "يوسف وزليخا" وفيه يلتقى الاسلام والمذهب السيفى ويختلطان. وقد ناصر السلطان حسين سلطان البنغال (١٤٩٣ - ١٥١٩) وابنه نصره شاه الأدب الفيسناوى البنغالى، وقد حدث بسبب تشجيعهم أنه قد ترجمت الرامايانا والمهابهاراتا إلى البنغالية. هؤلاء الملوك من البنغال و السلاطين السوريون من شمال الهند والحكام المسلمون فى الدكن كانت صلتهم بالهندوس متسمة بالإحترام والعطف و كان فى الهندوس وزراء، وأمناء للخزانه وقواداً للجيش، وإداريين و شغلوا مناصب عليا أخرى فى الحكومة.

إلى جانب الحكام والزعماء السياسيين، كان هناك العديد من الناس من المستويات والمهن الأخرى - الكتاب والمفكرون، والصوفية والحكماء - مشغولى البال بالمشكلة الهندوسية - الاسلامية وساهموا بطرق

و طبقاً للكتب المتعلقة بسيرة حياته، فقد مكث في الهند لبضع سنوات، و من أعماله حول (لكهو - يوجا - فاسشتها) نفهم أنه كان منهماكاً بطريقة جديّة في دراسة الفلسفة والتصوف الهندوسى. لقد قرأ لكهو - يوجا - فاسشتها في ترجمة نظام الدين البانيبتي بالفارسية، و بسبب أفكار الوجدانية المقدّمة فيها وعلاقتها بمذاهب وحدة الوجود عند الصوفية، فقد كان راغباً فيها بطريقة عميقة. لقد كتب ملاحظات هامشية عليها، وجعل لها قاموساً لشرح مصطلحات تقنية، وقرض نظاماً في مدحها، وألف كتاباً للمقتبسات من تعليماتها التصوفية ووازن كل فقرة بقطعة من النظم الصوفى. في ملاحظاته الهامشية و حاول توضيح نقاط صعبة بمقارنتها بالأفكار الإسلامية الصوفية والفلسفية، أو أحياناً بتقييم الآراء الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، و أعطى بعض قصص الكتاب إنه شروحاً رمزية تحمل في ثناياها معنى أخلاقياً غير معناها الظاهر. و أورد في أحيان كثيرة لتوكيد شرعية العقائد البينية الهندوسية آيات قرآنية أو أقوال الرسول أو الأئمة، و ربما يتضح بصورة واضحة أنه مثل سلفه البيروني، لا يشك في أن كتب الهندوس المقدسة مُنزلة من السماء.

إن تأليفه من المقتبسات من الترجمة الفارسية للكهو - يوجا - فاسشتها يتصف باهتمام خاص. هذا التأليف يشتمل على عدد كبير من الفقرات التي تعالج الأفكار الصوفية الهندوسية، فقد اقتبست وجمعت بطريقة ملائمة وفعالة جداً، مع قطعات نظم صوفى مأخوذة من أعمال

بعد أن لوحظ الكره المتعصب بين الهندوس والمسلمين و بعد أن تم الاقتناع بأنه برز بالجهل المتبادل فقط، والذي نوى العاهل بأن يزيهه ترجمة كتب السابقين بحيث تكون فى متناول يد اللاحقين. انه اختار أولا المهابهاراتا بصفة كونه كتابا أكبر شمولا و يعتبر أهم المراجع، وأمر بأن يترجمه رجال متمكنون وغير متحيزين من الفئتين(٢).

تحت رعاية أكبر هناك أعمال ضخمة مثل المهابهاراتا، والراماياتا والهريفاامسا، و لكهو - يوجا - فاسشتها، والبهاجوتا- بورانا و أثرفيدا بأنها قد ترجمت إلى الفارسية، و ترجم " فيضى " شاعر بلاط أكبر بهكوت جيتا وقصة نالا و داماياتى نظاما.

إن موقف أكبر الليبرالى الواضح و سياسته فى السلام العالمى كان يستميل كثيرا من المفكرين بطريقة حرة والمضطهدين خاصة حتى من خارج الهند. و نحن نعرف أنه خلال حكمه، قد هاجر عدد كبير مثل هؤلاء الناس من إيران إلى شمال الهند بسبب حرية التفكير و العقيدة لكى يتمتعوا بها.

والعديد من هؤلاء القادمين الجدد منكورون فى التواريخ المعاصرة وكتب السير التى آلفت فى الهند، و إن مؤلف " دبستان مذاهب " قد ذكر أسماء عدد من المهاجرين الزرادشتيين و أنركيوانيين الذين استقروا فى مدن شمال الهند.

وكان من بين هؤلاء المهاجرين مير أبوالقاسم فيندرسكى الفيلسوف الشهير من إصفهان.

الصوفية الهندوسية والإسلامية. ففي كتابه الأول (رسالة حق نامة) يشير إلى تطابق الحالات الأربع من الوجود و هي "الناسوت، والجبروت، والملكوت، واللاهوت" مع الحالات الأربع في أوبانيشاد للروح و هي حالة اليقظة، والحلم، والنوم العميق بدون الحلم (سوسهوبتي) والحالة الرابعة "توريا". و في كتابه الثاني قد أوضح مطابقات بدون قيد او شرط للأفكار الصوفية الإسلامية مع المبادئ الجوهرية الفيديية.

لقد طلب ترجمة لكهو - يوجا - فاستشتا من ججيد إلى الفارسية ظنا منه أن الترجمة الأولى و بناء الجسور فيه لم تنصف للتعليمات الروحية في التأليف الاصلى. وطبقا لما جاء في مقممة الكتاب، قد قابل داراشكوه فاستشتا والراما في الرؤية، فقال له فاستشتا إن الراما و دارا أخوان، لأنهما يكافحان من أجل الحصول على الحق. ثم احتضن الراما دارا و اشترك معه في أكل بعض الحلويات التي كان قد أعطاها فاستشتا له. وقد حدث بعد تلك الرؤية كما قيل لنا أن داراشكوه قرر ترجمة الكتاب من ججيد تحت رعايته هو. و إلى جانب ذلك قد ترجمت أعمال أخرى أيضا إلى الفارسية بناء على طلبه. فقد ترجم ولى رام المسرحية الفلسفية لكربشنا مشرا "برابودهاكاندر ودايا" بعنوان "جلزار حال"، و ترجم سيتا رام جنانا سارا فيداننتا لكوينراكاريا و سماه "رفيع الخلف" و ترجم كنداربهان برهمن "اتما فيلا" المنسوب إلى شنكارا إلى الفارسية و أعطاه عنوان "نازك خيالات" (الخواطر اللطيفة) كان كندار بهان سكرتيرا لدارا شكوه وهو الذى دون حوار دارا مع الحكيم الهندوسى بابالال فيراجى. كما كتب "

عطار، ورومى، وشبسترى، ومغربى، وحافظ و آخرين، وبهذه الطريقة يحاول المؤلف أن يظهر، عن طريق عرض مقارن للنصوص المتعلقة به، العلاقات الروحية والمثل الأعلى للإسلام والهندوسية. لايقدم ميرفيندرسكى فى عمله آراءه الخاصة به وكذلك لا يورط نفسه فى تعريفات جريئة كما يفعل داراشكوه حين يوازن بين فيداننا والتصوف. إنه يختار ببساطة قطعات من النثر والنظم، ويضعها جنبا إلى جنب و يتركها لكى يتحدث بنفسها. وهكذا، تعتبر أفكاره أكثر امانة وأكثر فعالية.

إن سياسة أكبر فى تنمية الاحترام والتقدير المتبادل بين الفئتين قد تبعتها خليفاته جهانكير وشاهجهان بعد ذلك ولو كانت فى شكل أقل تنظيما. وتحت رعاية هنين العاهلين استمر باحثون هندوس ومسلمون فى عمل الترجمة من السنسكريتية والكتابة حول الديانة الهندوسية والفكرة الصوفية. فقد كان جهانكير بنفسه راغبا جدا فى الروحانية الهندوسية. وفى مذكراته الشخصية توجد اشارات عديدة إلى تبادل وجهات النظر مع النساك والحكماء الهندوس. و إنه، على أى حال، كان ابن شاهجهان الأكبر، الامير العالم داراشكوه (١٦١٥ - ١٦٥٩) الذى جعل فكرة غرس العطف والتفاهم بين الفئتين هدفا رئيسيا لكل نشاطاته الاجتماعية والفكرية، لقد ساهم مساهمة عديدة ملحوظة جدا فى الأدب الفارسى - الهندوسى. إنه ترجم بنفسه، أو ساهم فى ترجمة بهكوت جيتا ومجموعة من ٥٢- الأوبنيشادات إلى الفارسية، و فى اثنتين من كتاباته "رسالة حق نامه" (الرسالة الكاشفة للحق) و"مجمع البحرين" قد وازن بين الأفكار

مطابقات كثيرا ما تصبح جريئة جدا ويصعب تصديقها. إن الحديث عن الوحدة و الصدق الذى يتجلى فى أشكال وأعمال مختلفة هو، فى الحقيقة، أحد الموضوعات الرئيسية الكبرى فى الشعر الصوفى، ولم يكن داراشكوه الا صوفيا بطبيعته وتدربه. فقد أدرك بأن التصوف وفيدانتا فيها نقاط عديدة للاتفاق والصلة، وأراد أن يجعل التصوف مكانا مشتركا تلتقى فيها الفئتان وتفهم بعضها بعضا.

حتى بعد موت داراشكوه المأسوى، ورغم هيمنة عدم التسامح والتعصب خلال و بعد عهد أورنجزيب، فقد استمرت الروح خلف الحركة فى العمل. وحتى الزمن القريب كتب أكثر من مئة كتاب، تعالج البيانة، والفلسفة والتصوف الهندوسى فى الفارسية أو ترجمها الباحثون والمثقفون الهندوس والمسلمون من السنسكريتية إلى هذه اللغة. وهذا يكون قدرا كبيرا من الأدب الذى يشمل أربعاً وعشرين ترجمة مختلفة للرامايانا، وإحدى عشرة لكتاب بهكوات بورانا، وثمانى لبكهوت جيتا، وثمانى للكهو - يوجا فاشستا، وستاً لمها بهاراتا وكتباً عديدة أخرى تعالج الميثولوجيا، والكوزمولوجيا، والطقوس و المعتقدات البينية وعلم التشريع والفلسفة، إن العدد الكبير من الكتب التى ترجمت والنسخ الكثيرة التى جعلت لكل واحد منها تشير إلى وفرة هذه الكتابات عند الأشخاص المتعلمين فى الهند - الهندوس والمسلمين. و إنه لجدير بالملاحظة أن العديد من الكتابات ومعظم نسخها المخطوطة قد أنتجها المثقفون والناسخون الهندوس. ونظرا إلى الحقيقة بأن معرفة

مرآة الحقائق" لعبد الرحمن ششتى وهو تفسير صوفى لبكاهوات جيتا بتشجيع من داراشكوه.

من بين جميع الكتب التى ألفها أو ترجمها دارا شكوه، تعتبر الترجمة الفارسية لأوبانيشاد على جانب كبير من الخطورة لا لكونها ذات قيمة جوهرية للنصوص الأصلية والجودة الممتازة للترجمة فقط، وإنما بسبب الطبيعة العالمية لتعليماتها والتوافق القوي لمبادئها الجوهرية مع المعتقدات الصوفية. ففى كل صفحة استطاع داراشكوه أن يجد برهانا يؤيد عقيدته الخاصة به بأن كتب الغيدا هى من أصل إلهى، وبأن "التعليمات المستوردة" المذكورة فى القرآن (١ - ٦: ٧٧ - ٧٩) هى تلميح لكتب الأوبانيشاد، وبأن الحكماء والصوفية الهندوس كانوا موحدين عبدا لله فى لغاتهم وحسب طقوسهم الخاصة بهم.

و فى سجل اتهامات الذى أعده أورنجزيب ضده، اتهم دارا شكوه بالارتداد، و التواريخ الأكثر حداثة تصفه بالانتقائية. ولكنه فى الواقع، لم يكن مرتدأ ولا انتقائيا. فطول حياته كان مسلما مخلصا وظل مقتنعا بصدق عقيدته. إن مكانته، أساساً، لم تكن تختلف من أشخاص مثل البيرونى، و القاضى ركن الدين السمرقندى، وفيضى، ومير فيندرسكى والمفكرين المسلمين الآخرين الذين قارنوا الأفكار الهندوسية بالعقائد الإسلامية و أبدوا آراء متشابهة حول الكتب المقدسة، وأشكال العبادة والمعتقدات الحينية للهندوس. إن الشئ الوحيد الذى يمكن أن يقال ضد عمل داراشكوه هو أنه بدلا من المقارنة وتقديم تشابهات، هو يبدي

الملاحظات و المراجع:

- ١ - للمزيد من التفاصيل انظر: "وجه العلاقات الثقافية الهندوسية - الإسلامية" لفتح الله مجتبانى، نيو دلهى - ١٩٧٨، ص: ١٣٠
- ٢ - "داراشكوه : الحياة و الأعمال" لـ بكرماجيت هاسرات، كلكتا، ١٩٥٣، ص: ١٨٩
- ٣ - "بستان مذاهب" او "حقيقة الايمان". كانبور، ١٩٠٤، ص: ٢٥
- ٤ - للاطلاع على عرض تفصيلي لهذه الأعمال انظر: "وجه العلاقات الثقافية الهندوسية - الإسلامية" الصفحات: ٦٠ - ٩١

□

السنسكريتية امتياز قد منح لفئة صغيرة فقط من رجال البانديت والبرهميين، وحيث أن الفارسية فى تلك الأيام كانت موضع تقدير للغاية فى الهند بصفة كونها لغة الثقافة و الإدارة و إن عددا كبيرا من الهندوس ايضا لتعلموها فنحن نستطيع أن نعتقد بطريقة معقولة أن عدد الهندوس المتعلمين الذين كانوا يقرأون كتبهم الهيئية باللغة الفارسية لم يكن قليلاً.

هذه الكتابات مهما تكن قيمتها من ناحية درجة الثقة كعرض للهندوسية أو كترجمة أمينة و صائبة للنصوص السانسكرتية، تكون صورة جلية و كاشفة لنظرة شريحة واسعة من العقلاء المسلمين تجاه الهندوسية، و تعكس تفهمهم للعقائد و المثل العليا التي تتبناها الديانة الهندوسية. إنها تأتي أمثلة ناصعة للأسس التي تصلح أن تكون جامعة بين الإسلام و الهندوسية، و بالفعل تكون بمثابة ملتقى بالنسبة للديانتين اللتين تمثلان نظريتين عالميتين مختلفتين، و تنتميان لأرضية لغوية و فكرية مميزة، و تستمدان من تقاليد و خلفيات مغايرة بعضها للبعض، و مع ذلك فإنهما تقاسمان صلاحيات كامنة للصمود و الاستمرارية في وجه التحديات، و بفضل القيم الإنسانية و الروحية المشتركة يمكن لهما أن تتقاربا و تقفا وقفات القبول و التفاهم بدلا من وقفات التنافر و لدراسة الحوار الإسلامي - الهندوسي و كيف كان في طبيعته في القرون الوسطى فالتوجد هناك - فيمايبولي - مراجع أفضل من هذه الكتابات. هذا هو السياق الذي يجري فيه الحوار بين الإسلام و الهندوسية بصورة واقعية و بينة.

دور التصوف فى بناء قيم حضارة الهند المركبة

بقلم : رشيد الدين خان

اهمية التصوف فى العصر الراهن :

إن الوعى الإنسانى لا يقوم على العقل والعقلانية، فحسب، بل على الجوانب الميتافيزيقية والعقلانية للمعرفة والملاحظة، والتخيل أيضا، وإن عددا كبيرا من الناس يتضمن أولئك الذين يظهرن جوانب مختلفة للتدين فى حياتهم، بدون أن يكونوا متدينين أو من النظريين اللاعزميين بصورة رسمية. و يجب أن يفرق المرء بين ارتباط رسمى عادى و يتميز بشدة التعصب لديانة منظمة و الشعور الصوفى و الخلقى الفردى للتدين.

ويتجلى ارتباط عام بالديانة فى عامة الناس حتى فى هذا العقد الأخير للقرن العشرين - وهو قرن التنور السائد القائم على المنطق والعلم والتكنولوجيا والبحث - عبر القارات كلها. وهى ظاهرة عالمية. إن تأثير الديانة، فى مظاهرها المختلفة المتنوعة، قد أصبح واضحا ملموسا فى

الشعور الدينى للعالم يتجلى فى عجب مفعم بالحبور بسبب انسجام القوانين بالفطرة، الذى يبدي نكاء متفوقا لدرجة أن جميع التفكير المنظم وأعمال الإنسان، إذا قورنت به، يبدو فكرا تافها جدا. واطاف آينشتاين قائلا "فى عصرنا المادى هذا، إن العلماء الجادين هم المتدينون بمعنى الكلمة." (١)

وكتب الفيلسوف الهنذى البارز والرئيس الثانى لجمهورية الهند الدكتور اس. رادها كريشنان : "إن روح العلم تهدى إلى تحسين الحيانة. والحيانة ليست سحرا أو شعوذة، تدجيلا أو معتقدات خرافية. وينبغى ألا تخلط الحيانة بالمعقيدة المهملة والمعتقدات الخرافية التى تمثل عراقيل وعوائق تقضى على بساطة الحياة الروحية. و إن التجربة ليست مقصورة على حقائق الملاحظة والاستبطان، بل إنها تشمل الظواهر الخارقة والاحوال الروحية أيضا. و إن البيانات كلها تقوم على أساس التجربة". ويضيف قائلا: "إن الحيانة ليست امتثالا عقليا أو تقوى رسمية. بل هى مفامرة روحية، وهى ليست نظرية لاهوتيه، بل ممارسة وعمل. و إن زعمنا أننا قد اكتشفنا الحق النهائى لخطأ جسيم". وقد أكد على أن هذا "عصر الخيرية، وإن البيانات إلى تعوزها الحساسية تجاه المساوى الإنسانية والجرائم الاجتماعية لانتثير إعجاب الرجل الحديث. والبيانات التى تنشر الفرقة، والتفرقة، والتفكك، ولاتقوم بتعزيز الوحدة، والتفاهم، و الانسجام، إنما هى معاول فى أيدي اعداء الدين". و اضااف يقول: إن القرآن الكريم يطلب منا " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير

اشكال مختلفة، فى مختلف أصتاع العالم. ومن أشكالها المتطرفة، ما يشار إليه فى هذه الأيام بالأصولية (وهى ما كنا تعودنا على تسميته قبل بصورة أكثر صوابا ومباشرة بالإحيائية، وتبنى المعتقدات التقليدية والمحافظة، والارتباط بالدوغما، والظلامية، وما إليها)، و إلى ذلك هناك عدة اشكال أخرى، حيث تجلو فيها الديانة، كتعبير أساسى لجنورنا الحضارية والاجتماعية والخلقية.

ولكل ديانة أربعة جوانب، فهى تشمل (أ) العقيدة، والطقوس، والمعتقدات الرسمية (ب) الصياغات القانونية والاجتماعية بشأن الميلاد، والزواج، والموت، والممتلكات، والإرث (ج) وجهة نظرها حول الحياة، والنظام السياسى، والعالم، والحياة بعد الممات (د) الأداب الخلقية ومبادئ الحياة الشخصية والعلاقات مع الناس. وبينما يوجد هناك اختلاف كبير بين الديانات التى نشأت فى آسيا، والهند وشرق آسيا، بشأن الجوانب الثلاثة الأولى للحياة الدينية، يوجد تقارب ملحوظ حول الجانب الرابع، أعنى المبادئ الموجهة للمعايير الخلقية. ويتواجد خيط موصل يؤكد على النقاط المشتركة بين الديانات، حيث ان كلا منها يؤكد على الحب والتسامح وخدمة الآخرين كجوهر للحياة المتنورة الصالحة. و يؤكد على هذا الجانب - على سبيل المثال - "بهاكتى هارج" فى الديانة الهندوسية والتقاليد الباطنية فى المسيحية والمفاهيم الصوفية فى الإسلام.

وأعرب البرت أينشتاين (Albert Einstein) أحد كبار علماء القرن العشرين و من المستقلين فى الشؤون الدينية بل أحد اللادريين تقريبا، عن ملاحظاته حول موضوع "الديانة والعلم و تدوين العلوم" بقوله: "إن

ولذا يبدو من الواضح انه بغية تنمية التنور في المجتمع المعاصر، ليس من المناسب أن ندرس العلوم المعاصرة فحسب، بل من الواجب أن نقوم بدراسة نقدية وعقلانية للمصادر الموثوق بها للديانة والفلسفة والعلم والأدب الخيري. وهذا سوف ينشئ نوعا من التوازن وعمق التفكير في عالم يجرى إلى النجاح المادى الفورى مهما كلف الامر، و أصبح مغتربا عن تراث المعرفة القديمة، ومشتتا في تصوره و مصالحه نظرا إلى التركيز الضيق على الالتحاق المهني و على منهج حياة ملائم للاستهلاكية.

ففي هذه المرحلة من تاريخ العالم، حين تقوم التغيرات المفاجئة من أى وقت مضى بتحويل النظام السياسى والاقتصاديات والأنماط الحضارية الاجتماعية العالمية، وحين توجه اعتراضات على الافتراضات الأساسية، فمن اللازم والمرغوب فيه أن يتم تفسير التقاليد الدينية الثرية المختلفة تفسيراً عقلانياً في ضوء العلم، وبخاصة مضامينها الخيرية وأسسها الخلقية ونفوذها إلى الفولكلور والتفكير الشعبى والحضارة الشعبية، و التى لاتزال الأساس المبدئى التقليدى لجزء كبير من حياتنا الاجتماعية ومبادئنا الاجتماعية. ولايمكننا أن نقضى بالتمنى على وجود تراث الديانات والنظم العقائدية، وبخاصة وهى لاتزال تتمتع بتأثير مستمر فى حياتنا الفردية و الجماعية. و من هنا يتحتم علينا أن نبين حقيقتها بالتخيل و بحاسة التكيف النقدى، و ذلك بان نتبنى المقومات الحيوية والمهمة والمستدامة، ونتخلى عن العناصر المهمة المهجورة التى لايرجى منها خير.

علم" (الانعام - ١٠٩) كما يقول القرآن الكريم: "لانفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون." (البقرة - ١٣٦) ويؤكد رادها كرشنان: "إن الديانات كلها تتطلب منا أن ننظر إلى الحياة كفرصة لتحقيق الذات - آتماناستو كمايا- " واضاف يقول: " فبوذا يطالبنا أن نحصل على التنور - بودهي - كما تطالبنا ديانات مختلفة أن نغير طبيعتنا الضالة العنيدة، وذلك ليستبدل الجهل (أفيديا) بالمعرفة (فيديا). (٢)

وفيما يخص العلاقة بين الديانة و الفلسفة و العلم، فقد قال جواهر لال نهرو: "قد كانت الديانات عوناً كبيراً على تطوير الإنسانية، فقد وضعت القيم والمعايير، ورسمت مبادئ لإرشاد الحياة الإنسانية. و لكن بالرغم من جميع الفوائد التي سببتها، سعت الديانات إلى حبس الحق في بعض الأشكال والعقائد المحددة، وشجعت الشعائر والطقوس التي لم تلبث أن فقدت معانيها الحقيقية. و أصبحت مبتذلة. وبالرغم من أن الديانات قد جلبت سلوى لعدد لا يحصى من الناس، وجعلت المجتمع يتصف بالاستقرار بناء على قيمها، ولكنها قد حثت من طبيعة التغيير والتقدم التي فطر عليها المجتمع الانساني.

و أخيراً ينهي الحديث بقوله: "إنه مع الطبيعة والطريقة العلمية مجتمعا مع الفلسفة، و مع إجلال كل ما هو وراء الطبيعة، هو ما ينبغي أن نواجه به الحياة. وهكذا يمكننا أن نكون تصورا كاملا للحياة يشمل في مجاله الواسع الماضي والحاضر مع جميع أغوارهما وأنجاهما، و أن ننظر بثقة إلى المستقبل" (٣).

واحدة". واستمرارا للجهود الفكرية التي بذلها الرواد والأوائل للتقليد الخيري الرامى إلى إيجاد التفاهم بين الهندوس والمسلمين من أمثال البيرونى والأمير خسرو والإمبراطور أكبر، وحفيده العظيم الوريث الشرعى للملك شاهجهان والأمير المغولى داراشكوه (5)، قد سعى مولانا آزاد إلى مقارنة صياغات التفكير المتأمل للأوبانيشاد مع جوهر الإسلام، وذلك بغية بناء جسور للتفاهم بين المنهجين الكبيرين للأخلاقيات الاجتماعية، اعنى الهندوسية والإسلام، و اللذين يسودان على المسرح المتعدد لبيانات شبه القارة الهندية.

و تتجلى رؤية مولانا آزاد عن العالم فى عمله الهام "ترجمان القرآن" (٦) فقد بحث مولانا آزاد بقوة عن وحدة العقائد البينية التى اعتراها الفساد نتيجة تعدد الشرائع التى كانت أصبحت لازمة بسبب اختلاف البيئات الحضارية والاجتماعية ونتيجة الاختلاف الشكلى المذهبى الذى زاد منه أتباع العقائد المختلفة. ويؤكد مولانا آزاد فى معرض تفسيره لأليات السبع القصار لأولى سور القرآن الكريم سورة الفاتحة (والتي يدعوها تقريبا طبيعيا لمطالعة القرآن الكريم) على نظرية ("الربوبية " كجوهر للإسلام والذى هو سبب إعجابه وتأثيره العالمى. وإن الربوبية، كمنظريه، تستلزم الإقرار بالله عزوجل - بصفته رب العالمين (ملك كل كائن، وخالق الكائنات بأجمعها، والمحيط بالخلق كله). وإن كلمة "الرب" فى اللغة العربية تنل على مفهوم المطعم و المغذى، و المساند، والممد لخلقه كافة. وهو يشمل صفات "براهما" و " فيشنو " و " شيفا" فى مجموعة الآلهة الهندوسية.

كما ملت التجربة، على أن الطبيعة الدينية لم تزل طبيعة جماعية لغالبية الشعب في الهند. وهذا من شأنه أن يصلح أو يفسد بنية أخوتنا الوطنية العامة. فيمكن أن تكون الديانة قوة موحدة أو قوة مشتتة. وإن التجربتين كلتيهما جزء من التاريخ البشرى. وقد استغل الصفوة والطبقة الغالبة الحين عبر السنين لتعزيز أو تشتيت النظام السياسى. ولقد قام الدين بتوحيد الناس حينما تم التأكيد على رسالته الخيرية الخلقية، وقسم الناس إلى مجموعات متحاربة فيما بينها، حينما تم استغلاله لأغراض نفعية ضيقة في مجال السياسة وحصول القوة.

رؤية مولانا آزاد عن العالم كما تتجلى في "ترجمان القرآن":

جمع مولانا آزاد فى شخصيته ثقافة عميقة للمصادر الإسلامية الموثوق بها إضافة إلى تفكير عقلاني واقعى، إلى جانب اهتمام دائم بالتحول الاجتماعى والتحرير السياسى لوطنه. (٤)

و تمثل شخصية مولانا آزاد مثالا رائعا لانعماج التراث العقلانى للإسلام والتراث الهندى القائم على الشفقة والرحمة، فقد جمع بفضل إبداعيته الباطنية التصور الفيدي بطرق الحق المختلفة إلى النظريات الإسلامية الخاصة بوحدة الدين و السلام الشامل.

وقد وجد مولانا آزاد صدى الصياغات الفيديانتية لنظرية "فاسودهايفا كوتومباك" (Vasudhaiva Kutumbakam) (إن العالم أسرة صغيرة واحدة) فى عبيد من الآيات القرآنية، "كان الناس أمة

"فهنا شخص يحمد ربه، ولكن الرب الذي يحمده ليس رب عنصر خاص أو جالية خاصة أو مجموعة بينية خاصة، ولكنه رب العالمين، وهو مصدر الرزق والرحمة للبشرية كلها على السواء. إن العبد يتضرع إلى الله ذاكرا صفاته، ولكن صفات الرحمة والعدل، من بين سائر صفاته، هي التي تؤثر في نفسه، كان الالهوية تتجلى له بتامها في العدل والرحمة الالهية، وإن كل ما يعلم هو عن إلهه ليس إلا أن إلهه عادل رحيم، ثم يطأطئ له رأسه في تضرع وابتهاال، ويقر بتبعيته لربه. ويقول: "إياك نعبد، وإياك نستعين". وهكذا يعتبر العبد ربه مصرا دائما لجميع المساعدات التي يحتاج إليها في حياته، وينبذ كل فكر للاعتماد على أحد غيره" واذ ارتفعت معنويته، يفكر في واجباته في الحياة، ويشعر أنه يجب عليه أن يقضى حياته بطريقة يرضى بها ربه. من هنا يسأل ربه أن يمنحه الدافع الذي يتابع به حياته. وهذا هو دعاؤه الأساس، ويسأل ربه أن يهديه الطريق الذي سلكه النين رضى الله - عزوجل - عنهم دائما. هذه هي رؤيته عن الصراط المستقيم، إن الطريق الذي يتمنى أن يسلكه ليس طريقا ابتكرته أى مجموعة بينية خاصة، وإن الطريق الذي يطمح إليه هو طريق ممتاز، الصراط المستقيم، الذي سلكه مؤسسو جميع الديانات و الصديقون من الناس، أيا ماكان الزمن أو البلد الذي ولدوا فيه. وحرصا على البقاء على طريقه، ينشد حماية الله عزوجل - فهو يرجو أن يعصمه من أن يحميد عن ذلك الصراط المستقيم أو من أن يسلك الطريق التي سلكها الضالون من الناس. و فى معرض إعرابه عن أمنيته، لا يشير إلى الملل أو المجموعات الدينية التي كان ينشئها هؤلاء الضالون، وكل ما يسأل هو هداية السلوك على طريق يؤدي إلى سعادة البشرية كلها، وليس الطريق الذي يؤول إلى هلاكها.

إن نظام "الربوبية" يتخطى جميع انقسامات البشرية وتفرقتها على أساس أى اعتبار للعقيدة أو اللون أو المنطقة أو الشعب وما إليها. من هنا فإن "الرب" ليس إله شعب واحد، بل إله الناس كلهم. ثم يؤكد مولانا آزاد على أن ثلاث صفات لله عزوجل - تم التأكيد عليها على التوالي فى القرآن الكريم، ولذا ينبغى أن تعد صفات أساسية، و هى: الرحمان (الذى يعطى بدون أن يسأل منه) والرحيم (الذى يستجيب إذا طلب منه ويعفو ويصفح)، ومالك يوم الدين (الذى سوف يقيم العدل) " ومن ثم أن العون، والإحسان والرحمة والعدل هو القيم الأربع الأساسية المتأصلة فى إله عالمى كلي القدرة وكلي الوجود، ويؤكد مولانا آزاد على العقل كأداة لفهم وشرح جميع الأمور، بينية كانت أو نيبوية. و يختم تفسيره لسورة الفاتحة قائلا: إن إلهنا عالميا مثل هذا، ورب العالمين حينما يهدى إلى الصراط المستقيم، فإنه ليس صراطا خاصا بعرق أو شعب، بل هو صراط تجتمع عليه كلمة قادة جميع الديانات والذين يتمتعون باستقامة الرأى، أيا ماكان العرق الذى انحدروا منه، وأياما كان الزمن الذى عاشوا فيه. ويقول بان الالتزام بالخيرية العالمية هو فى الواقع جوهر الرسالة القرآنية. كما أوضح مولانا آزاد بصورة واضحة قوية وعميقة رؤيته عن الإسلام فى مقاله الأخير فى تفسيره "ترجمان القرآن"، و قد عنوانه "الروح التربوية لسورة الفاتحة"، (٧) فهو يقول :

"ولننظر للحظة إلى سورة الفاتحة ككل، ونستبين وجهة النظر التي تعكسها أو تحاول بناءها".

وجعلوا الهند موطننا لهم، ومع هؤلاء المهاجرين المتعددي الاعراق جاءت لهجاتهم وأنماطهم العقائدية و النظم و الهياكل الخاصة بقيمهم، وكل ذلك ساهم في التنوع الحضارى الموسع والإنتشار الاجتماعى، و ذلك ضمن عملية تاريخية لبناء ما يمكن أن يدعى اليوم المجتمع التعددى القارى للهند، والذي يسكن فيه أحد أخماس التعداد السكانى للعالم.(٩)

وما أحسن ماقاله الشاعر الاردوى المعروف الملقب بـ"فراق الكوركهبورى" فى هذا المعنى :

سرزني ہند پر اقوام عالم کے فراق
قالے آتے گئے ہندوستان بنا گیا

لقد وفدت قوافل شعوب مختلفة على أرض الهند، مما ساعد

على بناء الهند بصورة مستمرة.(فراق)

و فيما يخص عمق الحضارة و قوتها و المضاعفات الاجتماعية الأوسع، فقد كان للفئة الهندية الأرية القديمة والفئة الإسلامية الهندية فى القرون الوسطى أثر عميق جدا فى بناء حضارة هندية متميزة فأسهمت الفئة الهندية الأرية فى ازدهار الروافد الحضارية الفيبية التى بدورها ظلت تخصب النظام السياسى فى هذه الأرض العتيقة عبر القرون، وحتى فى وقتنا الحاضر تستمر تجربة التبادل الثقافى. أما الروافد الإسلامية الهندية فأضافت فى نسيج وجود الهند الوطنية تصميما رائعا لحضارة مركبة، وذلك عن طريق الجدل بين لحمه "بهاكتا هارج" و سدا تقاليد التصوف الإسلامى، وبين الطقوس الاجتماعية الهندية، والأعراف التركية

ففكروا، أى نوع من الفكر ينم عنه كل هذا البحث أو يرمى إلى بنائه. ومهما كانت رؤية إنسان ما، إنه فمن الواضح أن الفكر الذى تصوره سورة الفاتحة هو مما يعكس جمال ورحمة الله عزوجل - الذى يشمل العالم بحنوه وشفقته، ولا تخالطه بأى حال عصبية العرق أو الشعب أو المجموعات الأخرى، وهو الفكر الذى أشرب الخيرية العالمية. وهذه هى الروح الحقيقية للدعوة القرآنية.

الهند - التمازج الاجتماعى والحضارى:

إن إحدى إسهامات الهند الكبرى فى مجال الحضارة تتمثل فى عملية بطيئة ومستمرة، مع توقفها فى بعض الأحيان، لتطوير مزيج حضارى فريد، يتكون من عدة عناصر وطبقات، وهو ما يشار إليه. "بالحضارة المركبة" بصورة عامة أو بحضارة "الجانجا واليامونا" فى اللغتين الأردية والهندية. وقد كان هذا عملية تاريخية فى بلد يتمتع بحجم قارة، حيث وفد إليها قوافل مستمرة من المهاجرين من مختلف المناطق المجاورة لآسيا (٨).

إن الحرافيين، والأريين، والساميين، والمغول، فى أنماط مختلفة من التغير والتأليف، يوفرون الطبقة العرقية التحتية للحضارة الهندية. إن قبائل الأريين الوثنيين، ثم قبائل ساكا ويوتشى كوشان وباكتيريين وسائثيين و هونز، قامت بغزو بهارتفارشا (Bharatvarsha) فى سالف الزمان - أما قبائل المسلمين المهاجرة من الأوزبك والأتراك والتاجيك والإيرانيين والأفغان و التورانيين والباثان فجاءوا فى العصور الوسطى،

إلى طوائف عديدة، وحوالي ثلاثة آلاف طبقة، وطبقة فرعية مختلفة، وكلها تسكن جنبا إلى جنب في مناطقها الاجتماعية الحضارية الفرعية البالغ عددها (٥٨) منطقة. إن الهند أقدم المجتمعات التعبدية ووسعها وأكثرها تماسكا والتي لم يشهد مثلها المجتمع الإنساني قط (١٠).

الجزور الفكرية للحضارة المركبة :

ومن الناحية الفلسفية فإن الحضارة المركبة تعنى أن نوعا خاصا من الحضارة قائما على رفض سيادة حضارة واحدة، وإعادة تاييدها على التعبدية والجهد التوفيقى، سيكون قاعدة سليمة وقوية و مرغوبا فيها، للتطور الحضارى، فى مجتمع مختلط ونظام سياسى تعدى مثل الهند. وإن الحضارة المركبة نتاج استعارة، ومشاركة، وانماج عن طريق عمليات تفاعل إضافية بين رافدين فاكثر، اعتقادا بأن مثل هذا التكافل الثقافى يتصف بحيوية أكثر، وذلك نظراً إلى تميزه بمقبولية أوسع، بالمقارنة مع حضارة واحدة، سواء كانت حضارة الغنّة الغالبة أو الغنّة العرقية المغلوبة فى منطقة مثل الهند التى تتصف بصفات قارة بكاملها.

وإن ما ندعوه اليوم "بالحضارة المركبة" تتكون من عناصر أكثر من شكله الأسمى فى القرون الوسطى، فقد اتسعت أبعادها خلال القرنين الماضيين فى أعقاب الاحتكاك بالحضارة الأوروبية والانتصار الساحق لحركة التحرير الوطنية.

إن مبادئ حضارة الهند المركبة، التى فى الحديث العادى تدعى "حضارة غنج ويامونا" (الحضارة المتولدة من التقاء النهرين غنج ويامونا)

الايروانية للحياة الجماعة، الأمر الذى تمخض عن تأليف جديد بين الحضارات انعكست فيه روح جديدة ليقوم الإنسان الأخلاقيات الاجتماعية.

وليس من العجب أن ندرك أن الحضارة المركبة فى الهند ولدت فى بيئة التوفيق، والتعاون، والتعايش، بدلا من التنفيد، والمجابهة، والإبادة الثنائية.

إن نشوء هذه الحضارة المركبة قد شهد تاريخا مختلف الألوان يمتد عبر آلاف السنين، تتخلله أحداث المناوشة بالأسلحة، والصراع لأجل القوة والسيادة، إلى جانب المجابهات الأكثر دواما لكنها تتميز بالتعاون الأخوى لأناس مختلفين، بوجههم أن يتعلموا كيفية التعايش كرفقاء وزملاء. وحثهم على هذا المسعى النفوذ الخير للقديسين والصوفية لذلك الزمن والمواطنون الأكثر تنورا، من زعماء، وشعراء، وموسيقيين وحرفيين، وقصاصين، ومصالحين اجتماعيين، ورجال الدولة، وقادة سياسيين علمانيين ووطنيين. من هنا لم تزل الهند من الناحية التاريخية إحدى المراكز الكبيرة للقاء مختلف الروافد الثقافية، ومعلا للتمازج العنصرى ولتهجين الرؤى الدينية والتفكير العلمانى، ولتعايش اللغات، والحق أنها ملخص حقيقى للعالم.

وتتكون الهند اليوم من عدد ضخم من روافد الحضارات، من نحو (١٨) لغة، واللهجات التى يتراوح عددها من (٢٥٠) إلى (٢٠٠٠) لهجة، إلى جانب عشرات من المجموعات العرقية، وثمانى جاليات بينية منقسمة

السلطان المسلم والارستقراطية الإقطاعية المسلمة، وكانت زواياهم ملاجئ للبانسين والمنكوبين والمضطهدين والمحرومين، بغض النظر عن طبقاتهم وعقائدهم.

٥ - الأناقة و الروح التي تتمتع بها القيم التوفيقية للحضارة الاسلامية الهندية : وقد ظهرت هذه الأناقة والروح فى العلاقات الاجتماعية، والارتباطات الحرفية، والتعاملات الشخصية، و آداب المعاشرة (التي كانت تتميز بالثقافة المصقولة، والحماة، والتحفظ، واحترام الكبار، والصداقة مع الأنداد والمتماثلين، والاهتمام بالصفار، والحب على المكفولين وما إليها) والنقاء فى الذوق فيما يخص خياطة الثياب، واقتناء الأوانى، وفى المقتنيات المنزلية وأسلوب الحياة وغيره).

٦ - كوزموبوليتانية التنمية العمرانية الحديثة : التي سعت إلى توفير شكل حضارى أولى للمهاجرين من المناطق الريفية، وللاعداد المتزايدة فى المدن التي وقعت فى دوامة التغير التي خلقها استعمال الآلات، والبيروقراطية المنظمة، والقوانين العلمانية، (التي كان يشرف على الالتزام بها المستعمرون المسيحيون) والتعليم العلمى الغربى بواسطة اللغة الانجليزية، مضافا إلى ذلك نشوء البورجوازية الهندية، وطبقات العمال و الحرفيين فى المدن مثل كالكوتا و بومبائى ومدراس و اله آباد، (بين منتصف القرن التاسع ومنتصف القرن العشرين الميلادى) كل ذلك وفر نمطا مختلفا للحضارة المدنية.

٧ - تراث الحركة الهندية الوطنية : إن الحركة الوطنية الرامية إلى

تشتمل على الأقل على سبعة روافد مؤثرة فيها ننكرها فيمايلي :

١ - البصيرة الفيदानتية : التي اشربت الشعور بالتسامح، والاحترام لطرق عبادة للحق، و هي تقول إن جوهر فلسفة بهاغواد غيتا (Bhagvad Gita) هو ان النجاة تتوقف على العمل، والعمل واجب يتم أدائه بصورة افضل حين يؤدي بدون رجاء في الجزاء.

٢ - تقاليد بهاكتي مارج : التي تؤكد على الحب - حب الله و حب الإنسان - كمبدأ محوري للحياة - وكوسيلة للبصيرة الصوفية والحال الموحدة، بغية الحصول على الحق، والوعي والسعادة والتحرر من سلسلة الميلاد واحدا بعد آخر.

٣ - الافكار الخيرية للإسلام : و هي تشتمل على الأخوة الإنسانية، والعدل كمبدأ رئيسي للأخلاقيات الاجتماعية، والإحسان إلى المعتمين، وشجب وجود طبقة الكهنة، وبساطة المعتقدات، والتوحيد، والتوكيد على صفتي "الرحمن" و "الرحيم" بالنسبة إلى الله عزوجل، إضافة إلى تعليم الحب والإحسان إلى خلق الله سبحانه و تعالى، أداء لواجبات الإنسان تجاه خلق الله.

٤ - رسالة " صلح كل " (السلام الكامل و الشامل) التي دعت إليها السلاسل الصوفية الإسلامية: فقد كان الصوفية المسلمون أبطالاً شعبيين بناء على دعوتهم إلى محبة الإنسانية و التأخي بين الطوائف المختلفة، و نضالهم من أجل حقوق الإنسان، و معارضتهم لعبوان

(أوبانيشاد) وبها غفات غيتا، وبين السلاسل الصوفية رافد الوعي الإسلامي. و أما في مظهرها الحديثة، فإن تأثير الأفكار المسيحية، والفكر الأوربي، والمؤسسات البريطانية قد قام بصقلها وتنقيحها، و توسيع نطاقها، وإن كانت حركة التحرير الهندية الوطنية قد أعطتها قوة دافعة لتكتسب مقبولية أكثر، وذلك عن طريق أعداد متزايدة من المواطنين المثقفين والمتنورين، وبخاصة في المناطق الحضرية.

ولنبحث هنا بإيجاز عن طبيعة الديانة الهندوسية والتقاليد الصوفية الإسلامية في الهند.

ما هي دلالة مصطلح الهندوسية؟ هل هي ديانة ونظام عقائدي فحسب، أم شئ مختلف؟

إن الهندوسية ليست ديانة في الملل السامي لهذه الكلمة، إذا تم اعتبار نموذج النظام العقائدي لغرب آسيا والمجموعة اليهودية المسيحية الإسلامية شكلاً معياراً لها. إنها شئ مختلف جداً عن الديانة. إنها مزيج من الطقوس والتقاليد والسلوك الاجتماعي والشعائر والتأملات الميتافيزيقية، وتوجهات الحضارة والقيم. فليست هناك ثنوية العقائد الصحيحة الهرطقة في الهندوسية. إذ ليس فيها عقيدة محدودة مرسومة، ولا كنيسة مشيدة قائمة على أسس كتاب سماوي أوحي به الإله إلى نبي أو أنبياء تم إرسالهم من الإله - وهذا يمنح الهندوسية مرونة وأساساً تقليدياً يتسع لدرجة يمكن أن تشمل مجموعة الحضارة الهندية بأسرها. ومن هنا فإن إحيائية الهندوسية تتشكل في بعض الأحيان في إحياء الحضارة،

تحرير وإعادة بناء النظام السياسي الهندي تعد في حدّ ذاتها تعبيراً مهماً جداً عن الحضارة المركبة في الحياة الوطنية - فقد وفرت هذه الحركة منتدى على عموم الهند لإيضاح القيم والمعايير التي ورثتها الحضارة المركبة، واكتسبت القوة والدعم من تراثها، و من جهتها قامت بإثرائها بمثل وقيم معاصرة أكثر ارتباطاً بالحياة التعدينية مثل الوطنية العلمانية، والديموقراطية، والحقوق المتساوية، الى جانب ترقية العلوم والتكنولوجيا، و الطبيعة العقلانية. وكانت حركة شعبية ذات أسس أوسع ضد الاستعمار في التاريخ، كما كانت حركة متعددة الاعراق والديانات والأقاليم واللغات، وحركة طموحة لم تكن ترهب الأجانب أو تكرههم، كما مدت يدها إلى الحركات التحريرية الأخرى اعتقاداً جازماً منها بأن النضال ضد النظم الامبرالية، والاستعمار، والتمييز العنصرى، والسيادة العرقية يمثل تحدياً عالمياً، ويتطلب استجابة مخططة عبرالعالم كله. إن العناصر الطيبة للحركة الوطنية الهندية كانت تنسجم مع قيم الخيرية، و الأخوة البشرية، وتعدينية الحضارات، و وحدة العمل السياسى لنيل الحرية، والبناء الديموقراطى، والنظام السياسى العلمانى، والوطنية، كجزء من الصبغة الدولية التى تعتمد عناصرها بعضها على بعض. (١١)

المصادر الفلسفية وتقاليد حضارة الهند المركبة:

وبصورة بسيطة جداً، ينبغى أن نعتبر العناصر الفكرية المكوّنة للحضارة المركبة نتيجة مجابهة بين روافد التقاليد الهندوسية، الفيدانتا

و الحالى أيضا لـ "اندوس". و من كلمة "سندهو" هذه أخذت كلمتا "هندو" و "هندوستان" إلى جانب كلمتى "اندوس" و "انديا". وإن الرحالة الصينى الشهير اتسينج (Itsing) الذى زار الهند فى القرن السابع الميلادى يقول فى منكرات رحلته: إن القبائل الشمالية، و هم سكان أسيا الوسطى، يسمون الهند "هندو" (Hsin-tu). و يضيف قائلا: ولكن "هذا ليس اسما عاما على الاطلاق ... و ان الاسم الانسب للهند هو أرض الشرف (أرياديشا)". و إن استعمال لفظة "هندو" للدلالة على ديانة خاصة فقد جرى فى عهد متأخر جدا. (١٢)

وإن مصطلحا خاصا بالديانة جرى استعماله فى الهند قديما، هو مصطلح "أريا دهارما". و "دهارما" يعنى فى الواقع شيئا أكثر من ديانة. و قد اشتقت هذه الكلمة من جذر يدل على معنى الجمع و تماسك الأجزاء، و هو التركيب الأعمق لشيء و قانون وجوده الداخلى. و هو رؤية أخلاقية تشمل الأخلاق و الاستقامة و جملة واجبات المرء و مسؤولياته. إن "أريا دهارما" يشتمل العقائد كلها (فيديية كانت أو غير فيديية) التى ولدت فى الهند، و قد استعملها اتباع البوذا واليانية و المؤمنون بالفيدا أيضا. و كان البوذا دائما يدعو طريقه إلى النجاة (Arya Path).

و قد تطورت الفلسفة الهندوسية خلال الأربعة آلاف سنة الماضية

عبر ستة عصور تاريخية معروفة :

- | | | |
|-----|------------------------|---------------|
| (أ) | ٢٥٠٠ حتى ٦٠٠ ق. م. | العصر الفيديى |
| (ب) | ٦٠٠/٥٠٠ ق. م حتى ٢٠٠ م | العصر الملحمى |

والرموز، والقيم، واللغة القديمة ومنهج الحياة التقليدي القديم. ولايتخذ ذلك شكلا خاصا لإحياء عقيدة، اذ ليست هناك عقيدة مرسومة ومحدودة ينبغى إحيائها. ويشار إلى الموضوعات الدينية للهندوسية. بكلمة "البراهمانية" بصورة عامة، بينما يدل مصطلح "الهنود" (كلمة هنود تحريف لكلمة سند هو أى الذين يقطنون فى حول أو وراء (أى شرق) نهر اندوس / سندهو) وكان استخدمه قحماء فارس و الإغريق، و العرب فيما بعد، يدل بصورة أساسية على الهوية الجغرافية العرقية للمواطنين. وبصرف النظر عن العقيدة و الحيانة واللغة والحضارة، فإن كل مواطن هندي هو "هندي" فى نظر العرب والإيرانيين والأتراك و لدى الشعوب الأخرى، حتى فى هذه الآونة.

و فيما يلي أنقل نصاً من كتاب جواهر لال نهرو يلقي الضوء على هذا الجانب، فهو يقول فى كتابه "اكتشاف الهند":

" لم ترد كلمة "هندي" البتة فى أدبنا القديم. و إن أول إشارة إليها فى كتاب هندي. كما قيل لي، توجد فى أثر كتابى لكاهن عاش فى القرن الثامن الميلادى، حيث تعنى كلمة "الهندي" شعبا، وليس اتباع بيانة خاصة. ولكنه من الواضح أن هذه الكلمة قديمة جدا، حيث استخدمت فى "الابستاق" (Avesta) وفى الفارسية القديمة. وقد كانت استخدمت آنذاك، كما لم تزل تستخدمها لآلاف السنين فيما بعد، بل فى الحقبة المتأخرة أيضا شعوب غرب آسيا و آسيا الوسطى، للهند، أو بالأحرى للقاطنين عبر نهر اندوس. هذه الكلمة مشتقة بصورة واضحة من كلمة "سندهو"، الإسم الهندي القديم

والشفقة بأصحابه " وقد يسمى هذا الجانب العاطفي للعقيدة على عكس الجانبين العقلي والنفسي كما يدل عليهما جنانا وكارما مارجا على الترتيب. و إن أكبر مصدر للايحاء لبهاكتي مارجا هو كتاب "بهاغفاد غيتا" (Bhagavad Gita) و جزء "نارايانيا" لـ "سانتي بارفام" من المهابهارتا، ونظريات بونيستوا Bodhisattva و اميتابها (Amitabha) في البوذية والمهايانية. (١٥)

وقد بدأ "بهاكتي مارجا" كوشل صغيراً في العصر الفيدي، و مع تقدم الزمن تحول إلى فيضان غامر يجرف البلاد كلها، بينما بقي "جاننا مارجا" مقصوراً على عدد من الكهنة المتعجرفين، و أصيب "كارما مارجا" بالفساد بسبب تحوله إلى الامتثال المحض بالواجبات المنوطة.

وأما الجانب الآخر الذي يحتاج إلى التأكيد عليه هو أن المجتمع الهندوسي شهد انقساماً دائماً، و إن الانقسام فيه يدل على شئ أكثر من الانقسام الطبقي أو تواجد التمييز بين الطبقات الرفيعة والوضعية في أي مجتمع. بل هو يدل على تواجد طبقتين اجتماعيتين بارزتين أو مستويين اثنين للوعى من اشراف وارانل. أقل عدداً و أكثر عدداً، احدهما قلة من رعاة الفلسفة والمعرفة التقليدية والمؤسسات والأفكار الاجتماعية، والآخر يشتمل على عامة الجماهير مع تقاليدهم الاقليمية والشعبية، الذين هم على الدرجة الدنيا من السلم الاجتماعي والثقافي، الامر الذي كان قد قسم المجتمع الهندوسي الى جزأين بصفة دائمة تقريبا (١٦). إن الاعتلاء الاجتماعي البراهمانية، واحتكار المعرفة، وعدم سماح الطبقات

عصر سوترا	(ج) ٢٠٠م حتى ٨٠٠م
العصر السكولاستي	(د) ٨٠٠م حتى ١٢٠٠م
عصر كبار النساك البهاكتيين	(هـ) ١٣٠٠م حتى ١٧٠٠م
عصر الحركات الاصلاحية والاحيائية الفلسفية. (١٣)	(و) ١٨٠٠م حتى ١٩٥٠م

ويمكن ان انكر الآن جانبين آخرين للتقاليد الهندوسية يتعلقان بهذا البحث.

إن تحرير الروح (موكشا) الذي هو أرفع غايات الجهد الإنساني في الفكر الهندوسي، والذي يمكن ان يدعى في اللغة العلمانية البحث عن حياة خلقية طيبة ترسم له التقاليد الهندوسية ثلاث طرق: (١٤)

كارما مارجا (Karma Marga) (الذي يعني أصلا طريق العمل) ولكن في الواقع يعنى الخضوع للنظريات الدينية، و قبول القضاء والقدر، والاستسلام للقدر الخلقى، في إطار نظام الطبقات الأربع (فارسنا) وعبر مراحل الحياة الأربع (اسراما) و الذي هو منهج حياة مقتر من ذى قبل (فارنا سرا ما دهارما).

جنانا مارجا (Jnana Marga) (الذي يعنى أصلا طريق المعرفة) كما تضمنه أوبانيشاد والأدب السوتري الذي يدور حول مباحث أصل الكون والقدر الإنساني، والخير والشر، وطبيعة الحق و علاقته بأفراد الناس وما إليها.

بهاكتي مارجا (Bhakti Marga) (الذي يعنى أصلا طريق التفانى) والذي يساعد العبد على حصول النجاة عن طريق حب إله شخصي

الفلسفية، كانوا قد شكلوا جماعة سرية في ٦٢٣م. وكان يعتبرون النبي صلى الله عليه وسلم نفسه صوفيا، وكان على رضى الله عنه بمنزلة الشفيق في نظرتهم الذي أصبح فيما بعد رابع الخلفاء الراشدين، وعُرف في التاريخ الإسلامي كمنبع للتصوف الإسلامي و بين رواد الصوفية الأوائل، كما عرفت أسماء الحسن البصرى (المتوفى عام ٧٢٨) و جابر بن حيان (المتوفى حوالي ٧٧٦) ومعا صره ابراهيم بن أدهم البلخي (المتوفى حوالي ٧٧٧). (١٨).

٨٠٠- ١١٠٠م : عصر الصوفية المنظرين الأوائل :

وبين الجيل الثاني للمتصوفة، عرفت أسماء أبي سليمان الداراني الحمشقي (ت عام ٥٠ - ٨٤٩) ومعا صره الأقدم منه سنا معروف الكرخي البغدادي (ت عام ٨١٥)، وبايزيد البسطامي الفارسي (ت - ٨٧٥) الذي كان جده مجوسيا أو زراشتيا، واشتهر استاذة ابو العلاء السندي بتأثره بفلسفة سنكارا. والتفكير البوذي (١٩). وقام بايزيد البسطامي باخال نظرية "الفناء" الشبيهة بنظرية "نيرفانا" البوذية والاحية" الفيدانتية" في التصوف الإسلامي. وكان معا صره الشيخ جنيد البغدادي (ت - ٩٠٠) الذي كان يحترم بسبب رزائته الصوفية، يعتقد في نظرية الاتحاد، وهي وحدة الوجود والاتصال بين الإله والإنسان (٢٠). وجلد تلميذه حسن ابن منصور الحلاج (ت عام ٩٧٢م) أمير شهداء الصوفية وأحرق حيا، على أيدي المحققين العباسيين، وذلك بناء على مقولته "أنا الحق" التي لم تزل تدوى عبر القرون كمقولة صوفية من أكثر ما نطق به الإنسان جراحة.

الدنيا حتى من تعلم اللغة السنسكريتية، وممارسة التمييز في الطقوس والعلاقات الاجتماعية، والتزاوج اللحمي، حيث كانت كل هذه الأمور تجسد نوعاً من التمييز الاجتماعي والحضاري المتفشي، كان قد جعل المجتمع الهندوسي منقسماً إلى طبقتين، وأصبحت طبقاته متقابلة بعضها بعضاً. وأحل العزل الطبقي واللامساواة، بل قام بتقييده "دهارماشاسترا" و"قوانين مانو" التي لقيت الذيوع والانتشار.

نشوء التقاليد الصوفية الإسلامية وتطورها :

و لنلخص هناك نشوء والتقاليد الصوفية الإسلامية وتطورها.

قبل أن تظهر السلاسل الصوفية في الهند في النصف الآخر للقرن الثاني عشر الميلادي، كان التصوف الإسلامي قد قام فعلاً بتنمية منظومة كاملة من المعرفة والممارسات. بل إن أسماء جميع كبار متصوفى العرب وفارس و آسيا الوسطى والآنلس كانت قد نقشت على صفحات التاريخ الإسلامي، قبل انتشار التصوف و اتساعه في بلاد الهند. (١٧)

وقد شهد تطور تقاليد التصوف الإسلامي في الأصقاع الأخرى من العالم أربع مراحل بارزة :

٦٢٣- ٨٠٠م : مرحلة الصوفية المنعزلين أو الزهاد:

إن التقليد الصوفى فى الإسلام يمكن أن يرجع تاريخه، فى شكله الأولى، حتى إلى عصر النبى محمد صلى الله عليه وسلم (٥٧١- ٦٣٢م) حيث يعتقد أن أصحاب الصفة، الذين عرفوا بالتقوى والفقر والنبزعة

المراكز الثقافية مثل خراسان، و خوارزم، و طوس، و نيشابور، و بلخ. وقد عاصر ابن رشد الاندلسي متصوف فارسي اسمه الشيخ شهاب الدين السهروردي (١١٤٥ - ١٢٣٤).

و اولى السلال و الطرق الصوفية التي تم تشكيلها "كطريقة منظمة" هي السلسلة القادرية، التي أسسها الصوفي الفارسي الشيخ عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧-١١٦٦) والذي عاش، ودعا إلى طريقته، وتوفي في بغداد. ويشير إليه عامة الزهاد الهنود بالقدّيس الشفيح. و تعد سلسلته الصوفية نفسها مع بعض السلاسل الفرعية، أكثر السلاسل الصوفية نبوعا و انتشارا في الغالب عبر العالم الإسلامي كله، من إفريقيا الشمالية والغربية، و غرب آسيا و وسطها و جنوبها و جنوبها الشرقي. وفي شبه القارة الهندية فقد كانت السلسلة القادرية والسلسلة الجشتية المتفرعة منها هي الأكثر سيادة منذ سبعة وثمانية قرون ماضية. وفيما يخص التعاليم الخلقية المشبعة بالخيرية الصوفية والجمال الأبى، نجد ثلاثة أشخاص عظام من الاعاجم هم الصوفية الفرس، أي الشيخ فريد الدين عطار النيسابوري (١١٣٦ - ١٢٣٠)، والشيخ سعدى الشيرازي (١١٨٤ - ١٢٩٢) مؤلف كتابي جلستان و بوستان الشهيرين ومن المثقفين الكبار، والشاعر الصوفي المنتقط النظير مولانا جلال الدين الرومي (١٢٠٧ - ١٢٧٣) الذي ولد في بلخ، و قضى حياته بين طوس و نيسابور، و توفي في قونيا في تركيا و يعد كتابه "المثنوى" الذي يشتمل على ستة مجلدات، ويضم ستة وعشرين ألف بيت أهم وأروع بيان للفكر الصوفي في اللغة الفارسية (٢٤):

وطالما يقال عن المثنوى :

١١٠٠-١٢٠٠م : عصر العقلانية الاندلسية العربية:

ومن أهم الأسماء في التصوف في هذا العصر هو اسم محي الدين ابن عربي الأندلسي (١١٦٥ - ١٢٤٠) الذي دفن في بغداد. وعرف بلقب الشيخ الأكبر. وكان من القائلين بوحدة الوجود، وقام بصياغة التصوف الإسلامي وترتيبه على منهج خاص. (٢١)

وبهذه المناسبة، يمكن أن يضاف أن الأندلس الإسلامية، (٧١١ - ١٦٠٩) بقول برتراند راسل (Bertrand Russel)، كتبت فصولاً مشرقة في التاريخ الفكري لأوروبا في العصور الوسطى، وكان الناطقون باللغة العربية خلال منتصف القرن الثامن ومستهل القرن الثالث عشر الحملة الحقيقية خلال لمشعل الثقافة والحضارة عبر العالم كله. وكان للأندلس العربية نصيب كبير في كل ذلك. (٢٢) " أما الأسلاف الأربعة البارزون لابن عربي في الأندلس المسلمة فهم علي ابن حزم القرطبي (٩٩٤ - ١٠٦٤)، وابن باجة (ت ١١٢٨م) الذي عاش في أشبيلية وغرناطة، وعرف في أوروبا باسم Avempace، وتلميذه ابن طفيل (ت ١١٨٥م) وابن رشد الفاضل النظير (١١٢٦ - ١١٩٨) المولود في قرطبة، الذي عرف في الغرب باسم Averros، ولقب " بأرسطو الثاني" (٢٣).

١١٠٠ - ١٥٠٠م : عصر تطور التصوف:

لقد ازداد البحث الفكري والعقلانية والتقاليد الصوفية في سائر مناطق الهلال الخصيب من الفلسطينيين إلى دمشق، وكانت بغداد محور هذه النشاطات كلها، وامتدت إلى منطقة إيران و آسيا الوسطى، مغطية

و إلى جانب ذلك كانت هناك عدة مدن أخرى في شمال الهند مثل ملتان و لاهور و بدايون و قنوج و ناغور وغيرها حيث كانت أخذت تنتشر فيها التعاليم الصوفية منذ نهاية القرن العاشر و بداية القرن الحادى عشر. ولكنه كان قدر للخواجه الأجميرى أن يعرف فى التاريخ بلقب "سلطان الهند" و "نائب رسول الله فى الهند". وكان يسعى بصورة أساسية إلى إيجاد الوئام بين الهندوس والمسلمين ولمكافحة اللامساواة الطبقيّة والأعمال الوحشية الأخرى، وذلك عن طريق نشر رسالة التوحيد والسلام والوئام والأخلاقيات الاجتماعية. وبفضل ورعه و بساطته و إخلاصه صار له أتباع ينتمون إلى طبقات وعقائد مختلفة (٢٦).

ومع أن أبا الفضل يذكر فى كتابه (أئين أكبرى) أن أربع عشرة سلسلة صوفية كانت نشطة فى الهند بحلول القرن السادس عشر، ولكن الحقيقة هى أنه نظراً إلى عدد الأتباع والتنظيم الأفضل، فيجب أن تعتبر ست سلاسل فحسب نشطة و مؤثرة فى الهند. و من بين هذه السلاسل، نجد أن السلسلة الجشنتية التى أسسها فى الهند الخواجه الأجميرى (مع أنها كانت قد بدأت فى إيران على يد عبيل الجشنتى المتوفى ٩٦٦) قد استقطبت انتباه عدد أكبر من المسلمين و الهندوس، كما أثرت تأثيراً بالغاً فى مسيرة حركة البهاكتية الجبيدة التى بدأت بين الهندوس، و التى اكتسبت القوة الدافعة فى القرن الرابع عشر، وانتشرت فى مناطق مختلفة للبلاد خلال الثلاثة قرون التالية. و إن السلسلة الوحيدة التى كانت نشطة فى عهد السلاطين (١٢٠٦ - ١٥٢٦) هى السلسلة السهروردية التى كانت متمركزة فى ملتان، وامتدت فيما بعد إلى السند، وكان قد أسسها فى الهند الشيخ بهاء

مثنوى مولوى معنوى
هست قرآن در زبان پهلوى

(إن المثنوى الذى قرضه باحث وافر العلم، أى مولانا الرومى، هو
بمطابقة القرآن باللغة الفارسية)

وإن التراث المتنوع الوفير للتقاليد الصوفية الإسلامية الأولى فى
بغداد ودمشق و فلسطين و قرطبة و اشبيلية و غرناطة و خراسان، طوس
ونيشابور وبلخ و خوارزم و شيراز و غزنة و هراة، هو الذى أعطى تعاليم
الصوفية الهندية الأساسية بعداً عالمياً.

**الصوفية المسلمون واليوغانيون البهاكتيون والشعراء الصوفية، من
الهند:**

وفى العقد الآخر من القرن الثانى عشر، تأسست أولى السلاسل
الصوفية فى الهند على يد الصوفى الجشتى العظيم الخواجه معين الدين
حسن الجشتى (١١٤٣ - ١٣٣٤). فقد ولد فى سيستان و غادر إلى الهند بأمر
مرشده الخواجه عثمان الهارونى فى عام ١١٩٠، وذلك خلال حكم راي بريثوى
راج، الملك القوى من السلالة الشوهانوية الذى كان يحكم أجمير و دهلئ.
وكان الخواجه الأجميرى قد زار فى شبابه بغداد، وقضى زمناً من عمره فى
زاوية الشيخ عبد القادر الجيلانى مؤسس السلسلة القادرية. وصحيح أن
عدداً من الصوفية وفدوا على الهند قبله، مثل الشيخ على الهجویری
اللاهورى المعروف بلقب داتا كنج بخش (المتوفى بعد ١٠٨٩) والذى قضى
الخواجه معين الدين أعواماً فى المراقبة على ضريحه، قبل تحوله إلى
أجمير فى عام ١١٩٧ كمركز دائم لنشاطاته. (٢٥)

واسس الخواجة قطب الدين بختيار الكعكي (ت ١٢٣٥)، الخليفة الرئيس للخواجة الأجميري، مركز السلسلة الجشتية في دلهي. (٢٨) وقد تزامن ذلك مع الهجمات المغولية المتكررة على آسيا الوسطى كلها، حيث صمرت خلالها مراكز عديدة للحياة الحضارية. وأخذ يتوافد الباحثون والفنانون والحرفيون على دلهي التي أصبحت مع حلول القرن الثالث عشر إحدى المراكز الكبيرة للثقافة الإسلامية وقد كان السلطان التمش (ت ١٢٣٦) تابعا متحمسا للخواجة لدرجة أنه شيد منارة قطب الشهيرة في دلهي تخليدا لمنكراه، ولكن بالرغم من ذلك رفض هذا الزاهد أن يقبل منصب شيخ الإسلام السامي الذي عرضه عليه السلطان. وهذا هو الزاهد الذي وافته منيته في حال الوجد، حينما أنشد "القول" (منشد الأشعار الصوفية) البيت الذي ما معناه: "إن الذين قتلهم خنجر الاستسلام (لرضا الله جل وعلا) تعود اليهم الحياة الجيدة من الغيب في كل لمحة من لمحات الزمان" (٢٩). وبمناسبة ذكر هذا البيت وما آلت إليه حال هذا الزاهد، فإنه من المصادفة الصوفية العجيبة أن نذكر أنه إبان المنبحة التي وقعت بين الهنوس والمسلمين في أعقاب انقسام الهند في عام ٤٨م، توجه غاندي جى للدعاء إلى ضريح هذا الزاهد في دلهي، وذلك قبيل أسبوع من اغتياله، الأمر الذي قد أعطى هذا البيت تأثيرا جيدا، والذي يترك صده في صياغة علمانية جديدة ويوحى بمثل هذا المعنى "إن الذين قتلوا في سبيل خدمة الإنسانية الخلود مضمون لهم مع الإقرار بفضلهم بين الأخلاف".

الدين زكريا (ت ١١٩٢). ثم برزت السلسلة الفريوسية، وكانت محصورة بصورة أساسية فى ولاية بيهار، وكان قد أسسها الشيخ بدر الدين السمرقندى، وقام بالدعوة إليها الكاتب القدير للأدب الصوفى الشيخ شرف الدين يحيى المنيرى حوالى القرن الثالث عشر. وجاءت على خطاها السلسلة القادرية والشطارية فى منتصف القرن الخامس عشر. فبينما أسس الشاه نعمة الله القادرى السلسلة القادرية فى الهند، تأسست السلسلة الشطارية على يد عبدالله الشطارى (ت ١٤٥٨)، وانتشرت الأولى فى ولاية اترابرايش والحكن والأخرى فى مناطق ولاية ماهديا برايش وغجرات بوجه خاص. وفى عهد حكم الملك أكبر (١٥٥٦ - ١٦٠٥) تأسست آخر السلاسل الكبرى، وهى السلسلة النقشبندية التى بدأت على يد الخواجة باقى بالله (١٥٦٢ - ١٦٠٢)، ومن أشهر خلفائه الشيخ أحمد السرهندى (ت - ١٦٢٥) الذى عرف بـ "مجدد الألف الثانى". (٢٧)

وفى السلسلة الجشتية السائدة خلف الخواجة الأجميرى (ت ١٢٣٤) كوكبة من الزهاد الكبار لمدة قرنين من الزمان على التوالى، ولاتزال أسماؤهم موضع تبحيل و احترام لدى عامة الناس، ونشأت بفضلهم حركة كاملة للاخوة الانسانية. هؤلاء الزهاد اكتسبوا احترام الناس بناء على رسالتهم القائمة على الحب والخير والعطف والحب، وفوق ذلك بفضل معارضتهم البطولية للظلم والطغيان و ابتعادهم المدروس من تولي مناصب الشؤون الدينية فى حكم السلاطين، واجتنابهم نمط حياة الارستقراطيين الإقطاعيين والطبقات المالكة للأراضى فى المجتمع القرون الوسطى.

واصل فيها نشاطاته الصوفية لما يقارب ستين عاما. ويعتبره عبيد من المؤرخين " أكبر الصوفية المسلمين الهنود في العصور كلها "، فقد شاهد صعود وانحطاط ثلاث سلالات لسبعة سلاطين، بدون أن يزور بلاطهم الذي كان يعتبره أحط من منزلة متصوف صادق، ومع ذلك كان معجبا إعجابا بالغاً بالأمير خسرو، البلاطى والأرستقراطى الحى الصوفى النزعة والعبقري المتعدد البراعات، الذى كان من عاداته أن يقضى نهاره مع السلاطين ولياليه فى زاوية الشيخ نظام الدين أوليا. وتبرز شخصية الشيخ نظام الدين بصورة واضحة فى القصائد والمقطوعات التى قرضاها الأمير خسرو. و دأب على غنائها (القول) المطربون الروحانيون عبر السنين.

إن الإتجاه الليبرالى والمتسامح للشيخ نظام الدين كان يغيظ رجال الدين الضيقى النظر، ولكنه ساعد على نشر رسالته فى البلاد كلها، و اكسبه اللقب المشهور "محبوب الهى". و إن ضريحه الذى بنا على قبره السلطان محمد بن تغلق (بالرغم من قوله: " لا أريد أن يبني أثر على قبرى ادفنوني فى مكان خلاء ") لا يزال، حتى بعد مضى الستة قرون و نصف القرن التى شهدت انحطاط إمبراطوريات قوية و موار و إعادة بناء مدينة دهلى مرات عديدة، نقطة زيارة مستمرة واجتماع حاشد لجماهير ينتمون إلى طبقات وعتائد مختلفة من الهندوس والمسلمين. وقد سجل أحد معاصرى الشيخ نظام الدين أوليا، حكاية شيقة تدل على طريقتة الخيرية

وكان للخواجه قطب تسعة خلفاء، وقد كان أكثرهم شهرة البابا فريد الدين مسعود الملقب بكنج شكر (١١٧٥ - ١٢٦٥) الذي انتقل إلى أيودهيان (Ajodhyan) وتوفى في باك بتان. كان البابا فريد، كما كان يعرف بهذا اللقب بين الناس، متنسكا ومتقشفا كبيرا، وكان يتحاشى الصحبة والشعبية، ويؤثر الانعزال و المراقبة. وقد أوصى خلفاؤه بصورة أكيدة: "لاتصادقوا الملوك والنبلأ واعتبروا زيارتهم لبيوتكم مهلكة لأرواحكم". هذا بالرغم من الاحترام الكبير الذى كان يبديه له السلطان بلبن (ت ١٢٨٧)(٣٠).

وأصبحت زاويته ملاذا للباحثين إلى جانب اليوغانيين الهناك والمعممين. وكان له تأثير عميق فى الزهاد البهاكتيين وبوجه خاص فى السانت "كبير" و "غورونانك"، الذى قاما بتأسيس نحلة كبير بانتي (Kabir Panthi) والديانة السيخية (Sikhism) على الترتيب. وقد كان تأثيره فى جورونانك عميقا لدرجة أن أشعار (شلوكا) البابا فريد قد أدرجت فى كتاب الشيخ المقنس جوروجرانت صاحب (Guru Garuth Saheb) وتنشد فى معابد السيخ منذ القرون الخمسة الماضية. ويعتبر البابا فريد أول شاعر بنجابى للتصوف، مع أنه قد قرض الشعر فى اللغة الفارسية والعربية إلى جانب اللغة البنجابية واللهجات المحلية الأخرى.(٣١)

وبين الخلفاء الخمسة المعروفين للبابا فريد، يلقى إسم الشيخ نظام الدين اوليا الدهلوى (١٢٣٦ - ١٢٢٥) الاحترام الأكبر، وقد ولد فى بدايون، وبعدهما قضى عدة أعوام مع أستاذه فى أجودهيان رجع إلى لهلى، حيث

هذا الحزن هي الفرحة والمسرة الروحانية". وقال أيضا: كان النبي صلى الله عليه وسلم امرأ حزن منيد وتفكير عميق". (٢٤)

و مع وفاة الشيخ نصير الدين الملقب بـ جراغ دلهي، انتهت المرحلة الأولى للسلسلة الجشتية، وغادر واحد من خلفائه وهو السيد محمود كيسوراز (ت ١٤٢١) إلى غولبرغا الواقعة بولاية كرناتكا بجنوب الهند، حين قام حسن غانجو باهماني بتأسيس السلطنة البهمانية العظيمة (١٣٤٧ - ١٤٨٤) في عام ١٣٤٧. وكان السيد كيسوراز كاتباً قديراً حيث كتب ما يزيد عن ثلاثين كتاباً في التصوف (٣٥). إن حبه للفقراء والضعفاء من الناس و دفاعه عن حقوق الإنسان قد أكسبه لقب "بنده نواز" (أي محسن إلى خلق الله عز وجل) وكان من الشعراء والكتاب الأوائل للغة الأردية، اللغة الجديدة التي تتطورت من التقاء اللغات الفارسية والتركية والعربية في جانب واللهجات الهندية مثل "كهري بولي" و "براج" و "البنجابية" في الجانب الآخر، واستعارت بنيتها التركيبية من اللغة السنسكريتية والايتمولوجيات من مصادر أخرى عديدة.

وللشاعر الأردوي الشهير مير تقى مير (١٧٢٤ - ١٨١٠) بيت رائع حيث لخص فيه فلسفة الحق والحب العام :

اس کے فردغ حسن سے چمکے ہے سب میں نور
شع حرم ہو یا کہ دیا سومناتھ کا

[إن كل شيء يتلألأ بانتشار نوره، سوله كان قنديل الحرم أو مصباح معبد سومنات].

المتفتحة. فبينما كان يتمشى على سقف زاويته، إذ رأى مسيرة هندوسية كانت متوجهة نحو نهر يامونا مصحوبة بالموسيقى والترتيلات، فتمثل مع فرح واضح و شعور فطرى للتسامح و تقدير التقاليد الهندية الأخرى بمصرع شعري رائع :

ہر قوم راست را ہے دینے و قبلہ ہے

(ان كل قوم لهم طريقة، و بين و قبلة)

فما كان من الامير خسرو ان ارتجل المصراع الآخر ملوِّحا

بالقلنسوة المائلة على رأس مرشده :

من قبلہ راست کردم برست کج گاہے

(واننى جعلت قبلتى صوب المائل القلنسوة هذا) (٣٢)

وقد انتشر خلفاء الشيخ نظام الدين أوليا فى طول البلاد و عرضها - واحد إلى هانسى، و آخر إلى جولبرغا، وثالث إلى بنجال، و اثنان إلى دلهى وكان أحدهم وهو الشيخ نصير الدين محمود (ت - ١٢٥٦) الذى عرف فيما بعد بلقب جراغ دلهى (أي سراج دلهى)، كان يملك شخصية ساحرة، و إن مساجلاته المانة (التي سجلت فى كتاب خير المجالس) تعكس كآبته و حزنه على ما آل إليه الأمر فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تسببها الثورات السياسية والإدارة السيئة وارتفاع الأسعار و الفوضى العامة، (٣٢). فقد قال: " إن الفرحة توجد فى بيت من يختار فقرا تطوعيا فحسب. ولاشك ان هذا الفقر أيضا يشمل على الحزن و الهم. ولكن يرجع سببه إلى البحث عن الحق، و ليس بسبب شؤون هذا العالم. ولكن مؤدى

وفيمايلي أسماء أشهر النساك البهاكتيين و الشعراء (الذين يزداد عددهم أكثر من المائة):

من منطقة اللغة الهندية:

- ١ - راماناندا ١٤٠٠ - ١٤٧٠
- ٢ - فيديا باتي ١٣٥٠ - ١٤٥٠
- ٣ - كبير ١٤٤٠ - ١٥١٨
- ٤ - تولسي داس ١٥٣٢ - ١٦٢٣
- ٥ - سورداس ١٤٧٩ - ١٥٣٤
- ٦ - رحيم (عبدالرحيم خان خانان) ١٥٥٦ - ١٦٢٧
- ٧ - راسكهان ولد ١٥٧٣
- ٨ - ننير أكبر آبادي ١٧٣٥ - ١٨٤٦

من ولاية مهاراشترا:

- ٩ - نام ديفا ١٢٧٠ - ١٣٥٠
- ١٠ - ايكناث ١٥٤٨ - ١٦٠٠
- ١١ - توكارام ١٥٩٨ - ١٦٤٩
- ١٢ - رام داس ١٦٠٠ - ١٦٨١

من ولاية جوجرات:

- ١٣ - نارسيمها ميهتا ١٤١٤ - ١٤٨١

إن الإتجاه - التوفيقى بين الاديان والفكر الخيرى السائد فى الهند لم يتبلور بصورة أوضح وأعمق، كما تبلورت فى (شلوكاوات) و (بهاجانات) للمغنين و الشعراء والنسك البهاكتيين. فقد بلغت المرحلة الاولى للحركة البهاكتية نزوة نضجها بين القرن السابع والقرن الثانى عشر للميلادى بصفتها استجابة ثورية لانحطاط البونية والجاينية اللتين كانتا تتمتعان بالنفوذ حتى فى جنوب الهند. ومع انتشار واضعى الترتيلات الصوفية فى "تاميل نامو"، ونسك شيفا (اديارز) المشهورين ونسك فينشانا (الغازز)، انتعشت العقيدة البهاكتية مرة أخرى، التى قامت بعد ذلك بالتحدى حتى الصياغات النظرية لسنكار(Sankar). ومع أن هذه الحركة كانت قد بدأت فى عصر فالافا Fallava (القرن السابع الميلادى) فقد انتشرت على عهد ملوك راشتراكوتا و شاكوكيا الشرقية (القرن التاسع الميلادى)، واستمر انتشارها فى عصور ملوك تشولا (القرنان العاشر والحادى عشر الميلادى) فى الجزء الجنوبى من شبه الجزيرة الهندية.

وأما الانتعاش الثانى القوى للعقيدة البهاكتية، التى اكتسحت وهاد المنطقة الجنحية الهندية بكاملها، فقد حدث بين القرن الثالث عشر والقرن الثامن عشر، وغطت أكثر من اربع عشرة منطقة حضارية ولغوية لشبه القارة الهندية، وهى برج، وأوده، و بهوجفور، كهنى بولى، وميثلى، والمناطق الفرعية لأترا براديش، و ماهيا براديش، و بيهار، وكاشمير، و البنجاب، و راجستان، غجرات، والسند و مهاراشترا، و أوريسا، و البنغال، و أسام.

"إن رجل الله الصادق هو من يحس بلآلام الآخرين كأنها هي آلامه نفسه/ويكون على استعداد دائم لخدمة الآخرين الذين امت بهم المصائب، ولا يكون فخورا بما يسديه الى الآخرين من جميل / والذي يتواضع لدى الناس كلهم و لا يحتقر احدا منهم، ويكون دائما متحفظا " في كلماته وافكاره واعماله. ما أسعد به من رجل يحترم زوجة شخص آخر احترامه لأمه نفسه/هو معتدل و لا يلفظ كذبا أبدا، ولا يمد يده إلى مال شخص آخر/ و هو فوق الرغبة والقيود، ولا يغلب عليه الجهل أبدا/ و فكره ملأن بشعور قوى للانعزال / وهو دائما يتغنّى باسم الله، كان جميع الامكنة المقدسة توجد في جسمه/وهو خال من الحرص والخداع والمكر، ولا رغبة فيه ولاغضب وهذا هو رجل الله الصادق (فيشنافا) ويقول نارسيهما: "و إن نظرة واحدة لشخص مثل هذا يكفى لإنقاذ واحد و سبعين جيلا من النار".

وقد سعى معظم النساك البهاكتيين لإيجاد انسجام بين العناصر المتغايرة الخواص (Orthogenetic) للتقاليد العظيمة والصغيرة لهنوسية والاسلام كليهما. و إن أسلوبهم الموحد قد خلق روح الصداقة بين المجموعات، و إن حياتهم وأنماط حياتهم قد اثرت تأثيرا ابلغ و أكثر، بالنسبة إلى أشعارهم وانغامهم الحينية، على الفقراء والاميين و شبه المتعلمين من عامة الناس الذين كانوا يتضمنون الفلاحين والحرفيين والبنائين والتجار و معلمى القرية والموظفين من المراتب الصغيرة فى الخدمات الحكومية. وكانت لمبادئهم السلوكية اثر بالغ على المتصلين

- ١٤ - أكهو ١٦١٥ - ١٦٧٥
من ولاية البنغال:
- ١٥ - شيتانيا ١٤٨٥ - ١٥٣٣
من ولاية راجستان:
- ١٦ - دادو ١٥٥٤ - ١٦٠٣
- ١٧ - ميرا بائي ١٥٤٧ - ١٦١٤
- ١٨ - جورونانك ١٤٦٩ - ١٥٣٩
- ١٩ - جورو ارجان ١٥٦٣ - ١٦٠٦
- ٢٠ - جورو جوبند ١٦٦٦ - ١٧٠٨
- ٢١ - بولهى شاه ١٦٨٠ - ١٧٥٨
من ولاية السند:
- ٢٢ - شاه عبد اللطيف ١٦٨٩ - ١٧٥٢
من ولاية اسام:
- ٢٣ - سانكارايفا ١٤٤٩ - ١٥٥٨

وكان هدفهم الرئيسى فى الواقع هو تقريب المعرفة القديمة إلى عامة الناس عن طريق رسالة الحب والأنغام المصوغة فى أسلوب دينى. وإن أناشيد نارسيهما ميهتا (١٤١٤ - ١٤٨١) التى عرف فيها رجل الله الصادق من التراتيل المفضلة إلى كان ينشدها غاندى جى فى جلساته الدعائية، وهى تصور روح الفكرة البهاكتية :

للآخرين، وقيم و تعابير الحضارة المركبة قد تجلت على مدار القرون في حياة و مساعى عدد كبير من المواطنين الهنود الذين كانوا ينتمون إلى طبقات و خلفيات متنوعة من الحكام إلى الزهاد والشعراء والمغنيين والبنائين والحرفيين والسياسيين. وإن بعض الممثلين البارزين في العصور المختلفة لتاريخ الهند الطويل من أمثال الإمبراطور أشوكا من السلالة المورية (٢٦٨ - ٢٣٢ ق. م) والإمبراطور شاندرأ غوبتا فيكراماديتا من سلالة غوبتا (٣٢٠ - ٤١٣م) والملك هارشا فردهانا من قنوج (٦٠٦ - ٦٤٨) والإمبراطورين من سلالة شولا راجا: راجا شولا (٩٨٥ - ١٠١٦) و راجندرأ شولا (١٠١٦ - ١٠٤٤)، والزهاد الثلاثة المشهورين من السلسلة الجشتية أعنى مؤسس السلسلة الجشتية الخواجه معين الدين حسن الجشتى الأجميرى (١١٤٣ - ١٢٣٤) والذي لايزال ضريحه موضع تبحيل واحترام منذ قرون عديدة لدى طبقات متنوعة من الناس والبابا فريد (١١٧٥ - ١٢٦٥) الزاهد الخيرى وأبو الأدب البنجابى الذى يحترمه الهندوس والمسلمون والشيخ منذ قرون من الزمان، وخليفته المباشر أعنى الشيخ نظام الدين أوليا (١٢٣٦ - ١٣٢٥) رأس الزهاد المسلمين الهنود عبر السنين فى الغالب والذى سمى "محبوب إلهى"، ولايزال ضريحه ملتقى الناس من جميع الطبقات والعقائد من الهندوس والمسلمين والشيخ، و الشاعر الفيلسوف والموسيقار والمؤرخ الأخبارى والصوفى وأحد رواد الحضارة المركبة الأمير خسرو (١٢٥٣ - ١٣٢٥)، والزاهد البهاكتى الأدفائيتى (Advaitist) و رمز التقاء

بهم أكثر من المبادئ الضئيلة القيمة التي يتم النطق بها. و إن تعاليمهم البسيطة المباشرة في لهجات و تعابير شعبية كانت تتمثل في ان الأخوة الإنسانية واحدة و غير قابلة للتقسيم، من هنا يجب أن يتعايش الناس مع السلام والتفاهم والتسامح والعطف والحب بالرغم من الانقسامات البادية والتصورات المختلفة عن الديانة والحضارة. و فيما يخص الله - عزوجل - والحق والحياة الطبيعية والأخلاقيات الاجتماعية وما إليها، قد تغفلت إلى قلوب عامة الناس. و بهذا أصبح النساك البهاكتيون ناقلي قيم الحضارة المركبة. وقاموا بدور تاريخي، في عصر كان يسود فيه الدين كمبدأ محوري للحياة الاجتماعية، في لفت الأنظار عن اللاهوت الجبلى النظرى، الذى كان يتسبب فى بعض الأحيان إلى نشوب معارك فعلية وإيجاد الخلافات بين المجموعات المختلفة، إلى التقدير والإحترام المتبادل للتقاليد والطقوس السائدة بين النحل والطبقات والجاتيات المختلفة. و إن رفع الصوت ضد العقائد القيمة المحضة السائدة واحتكار البراهمة للمعرفة والنظام الطبقي الجائر، والانقسام الاجتماعى، واستخدام اللغة السنسكريتية للشعائر الدينية والتعليم والحضارة بوجه خاص، كان هذا الأمر بالذات عملا ثورى الطابع و تقمنا قد مهد الطريق على المستوى النظرى لظهور نماذج الحضارة المركبة.

الرواد الممثلون لحضارة الهند المركبة:

وقد تجلت رؤية الهند وروحها الحضارية التي تعكس الخيرية والعطف على الآخرين واحتمال الاختلافات وروح التأليف و إفساح المجال

بهانى ناروجى (١٨٢٥ - ١٩١٧) النائب البرلمانى و الخبير الاقتصادى و من رواد الوطنية وبال جنجا دهار تيلاك (١٨٥٦ - ١٩٢٠) مجاهد الحرية الرهيب، الذى اطلق صرخة "الحكومة الذاتية حق فطرى لى"، والسوامى فيفكاناند (١٨٦٢ - ١٩٠٢) الشارح الحينى الفعال و عالم الفيدانتا و مؤسس "جمعية راماكروشنا ميشان"، ورابندرانات طاغور (١٨٦١ - ١٩٤١) جوهر النشأة البنجالية، والشاعر الفيلسوف والموسيقار و أحد دعاة الخيرية، وجوبال كروشنا جوكهلى (١٨٦٦ - ١٩١٥) المصلح السياسى والوطنى ومؤسس جمعية "خمة المجتمع الشعبى"، وموهان داس كرم شاندى غاندى (١٨٦٩ - ١٩٤٨) الزعيم المبدع للحركة الوطنية، والداعى إلى الخيرية، والرمز البارز لكفاح الهند لأجل الاستقلال، وأورو بنو غوس (١٨٧٢ - ١٩٥٠) الحكيم والشاعر و شارح التراث الفيلسوفى الهندى. و ساروجنى نايبو (١٨٧٩ - ١٩٤٩) عنليب حركة الحرية، والشاعرية و تجسيد الحضارة المركبة، و سوبرانيام بهارتى (١٨٨٢ - ١٩٢١) شاعر الشعب، ومجاهد الحرية، و الداعى إلى الخيرية و رمز استمرار تراث التاميل العظيم للوطنية الهندية، ومولانا أبوالكلام آزاد (١٨٨٨ - ١٩٥٨) العالم المثقف الألمعى و شارح التراث الإسلامى، و جواهر لال نهرو (١٨٨٩ - ١٩٦٤) مؤسس النظام السياسى العلمانى والحضارة الديمقراطية والهوية الهندية الحديثة، و بيهم راؤرام جى امبيكار (١٨٩٣ - ١٩٥٦) المجاهد فى سبيل تحقيق المساواة والحقوق الإنسانية والمجتمع الخالى من الطبقات ومصمم دستورنا الهندى.

روافد الشعور الإسلامي و الهندوسى السانت كبير (١٣٩٨/١٤٠٠ - ١٥١٨) والشاعر ناراسيمها ميهتا من جوجرات (١٤١٤ - ١٤٨١) الذى أصبحت أنشوبته الدينية "رجل الله الصادق" جزءا للمجالس الدعائية لغاندى، و خلاصة التاليف الروحى ومؤسس الديانة السيخية جورونانك (١٤٦٩ - ١٥٣٩)، و شيتانيا (١٤٨٥ - ١٥٣٣) أحد القوى الرئيسية فى تشكيل الشعور الدينى البنجالى و من المتفانين فى حب كرشنا، و الإمبراطور المغولى أكبر (١٥٤٢ - ١٦٠٥) الداعى إلى "الدين الإلهى" و من أوائل الساعين إلى دعم الوحدة الوطنية. و عبد الرحيم خان خانان (١٥٥٦ - ١٦٢٧) رائد الشعر الهندى و من محبى كرشنا و من الدعاة إلى إيجاد الوئام بين الهندوس والمسلمين، و قلى قطب شاه الذى قام ببناء مدينة حيدر آباد، وكان ملكا و شاعرا رومانسيا و راعيا للفنون و رمزا للحضارة المركبة، و داراشكوه (١٦١٥ - ١٦٥٩) ولى العهد المغولى المثقف و المحب للخيرية و الصوفى الذى قام بترجمة أوبانيشاد إلى اللغة الفارسية و كان من أوائل المستشهادين فى سبيل الحضارة المركبة. و شاه عبداللطيف (١٦٨٨ - ١٧٥٢) الشاعر السندى و الصوفى الأثير لدى الناس و كان يطرب لأغانيه الهندوس و المسلمون على السواء و الراجا رام موهان راى (١٧٧٢ - ١٨٣٣) المصلح الاجتماعى المتنور و مؤسس براهمو سماج، و ميرزا أسدالله خان غالب (١٧٩٧ - ١٨٦٩) الشاعر الأردوى المبدع و الهرطقى و محب الخيرية، و سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٧) العالم التربوى و المصلح الاجتماعى و الداعى إلى التحديث، و دادا

وفي كتاب "كشف المحجوب"، يقول الصوفي الجليل الشيخ علي الهجویری المعروف بداتا كنج بخش اللاهوري إن كلمة "الصوفي" لا أصل لها البتة. انظر ترجمة هذا الكتاب بقلم R.A. Nicholson, London, ١٩١١، ص: ٣٤. ولكن ليوافقه الآخرون.

- (١) Albert Einstein: The world as I see it (London: John Lane The Bodley Head, 1935), P. 23-28.
- (٢) S. Radhakrishnan: Indian Religions (New Delhi: Orient Paperbooks, 1985) pp. 9-17.
- (٣) N.L. Gupta, ed: Nehru and Communalism Delhi مقتطفات من Sampradayikta Virodhi Committee, 1965) pp. 99-114.(New
- (٤) Syeda Saiyidain Hameed ed: India's Maulana Abul Kalam: انظر: Azad, (New Delhi, 1990).
- في مجلدين. المجلد الأول: مقالات حول آزاد. المجلد الثاني: مختارات من كتاباته وخطبه (المتجمة إلى اللغة الإنجليزية). وانظر كذلك رشيد الدين خان: مولانا ابوالكلام آزاد: شخصية وسياسة ورسالة (نيو دلهي: ١٩٨٩) باللغة الأردية، و هو يتضمن مختارات من كتاباته و خطبه أيضا. وكتاب: مولانا آزاد: شخصية متعددة الجهات (مجلد محقق يشتمل على ٣٩ مقالا باللغة الأردية (نيو دلهي: ١٩٨٩).
- (٥) Bikrama Jit Hasrat: Dara Shikoh: Life and works (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 2nd edititon.
- Mohanlal Roy Choudhry: The Din-i-Ilahi (New Delhi: Oriental Reprint, 1985).
- Edward E. Sachau, ed: Alberuni's India (New Delhi: Oriental Reprint, 1985).
- و كتاب اشتياق حسين قريشي: أكبر: معمار الإمبراطورية المغولية (دلهي: ادارہ ادبيات، ١٩٨٧م)
- (٦) ابو الكلام آزاد: ترجمان القرآن (نيو دلهي ساهيتيا اكايمي، ١٩٦٤م) أربعة مجلدات

إن هذا الانسجام والتوافق في مجال الفكر بين هذه الشخصيات كلها، الذين كانت تفرقهم القرون وتوحدهم بصيرتهم وحنوهم، يمكن أن ينظر في ضوء هيامهم الشديد بالتغلب على التحامل الذي ورثوه في طبقاتهم و مراتبهم ومعتقداتهم، وبالوصول إلى جميع طبقات أتباعهم، رجالا ونساء، مع حب وإخلاص متساويين للجميع، وذلك بهدف ترقية الحضارة المركبة في الهند. والواقع أن هذه الحضارة المركبة للهند لاتزال عاملا حيويا لولادة عالم جديد للتنوع الإبداعي والتعددية على هذا الكوكب تتأسس على العدالة والمساواة والكرامة والازدهار العالمي.

الملاحظات والمراجع:

وطبقا للمعرفة التقليدية، فإن مصطلح "الصوفي" مشتق من أربعة مصادر ممكنة: (أ) من الكلمة العربية "صوف"، وهي تشير إلى المادة التي كانت تصنع منها العباءات الخشنة البسيطة التي كان يلبسها الصوفية المسلمون الأوائل (ب) من "أصحاب الصفة"، وهم أولئك الأصحاب البررة المتقشفون الفقراء الذين كانوا يجتمعون ويعيشون على صفة للمسجد النبوي بالمدينة المنورة في عام ٦٢٣م، وتم اعتبارهم فيما بعد من أوائل الصوفية في الإسلام، (ج) من الكلمة العربية "صفوة" التي توعد إلى السلوك النبيل القويم لرجال الله الصالحين، (د) من أصل الكلمة الإغريقية "صوفيا" (الحكمة السماوية) والتي شوهت فيما بعد و أطلقت على مصطلحي المعرفة (Sophists) الذين شجبههم سقراط في قوله الشهيرة: "إنني أعلم أنني أعلم، وأنت لتعلم أنك لتعلم". غير أن بعض الشارحين يحاولون البحث عن أصله في القبلانية العبرانية Hebrew cablistic (مصطلح صوفي) Ain Sofi (اللانهاية المطلقة).

- McKim Marriott, ed.: Introduction to the Civilization of India: Changing Dimensions of Indian Society and Culture (Chicago, 1957).
- Milton B. Singer and Bernard S. Cohn, eds.: Structure and Change in Indian Society (Chicago, 1968).
- M.N. Srinivas: Castes in Modern India and Other Essays (Bombay, 1962), and Social Change in Modern India (Berkeley, 1968)
- Yogendra Singh: Modernization of Indian Tradition (Delhi, 1973)

(١١) انظر:

- Rashiduddin Khan, ed.: Composite Culture of India and National Integration, (Shimla, India Institute of Advanced Study, 1986).
- Jawaharlal Nehru: Discovery of India (New York 1946) - ١٢ pp. 52-53.

إن كلمة "دهارما" قد تشير إلى مثل هذه الصفات المختلفة، أو مزيج منها: القانون، الحق، البيانة، العرف الاستعمال، الفريضة، الفضيلة، الأخلاق، التقوى، السلوك النبيل، الاحتشام، الالتزام بالقوانين، الخاصية الباطنية، و النوعية.

(١٢) انظر:

- S. Radhakrishnan and Charles A. Moore, eds.: A Source Book of Indian Philosophy (New Jersey, 1957) xvii-xxii, 37,506-9.

حيث يقول: "إن الأوبانيشادات هي الأجزاء الأخيرة للفيداوات و أساس الفلسفة

باللغة الأردنية. والترجمة الإنجليزية لهذا التفسير بقلم سيد عبد اللطيف باسم:
 "Basic Concepts of the Quran" (حيدر آباد، مجمع الدراسات الإسلامية
 ١٩٥٨م)

(٧) ترجمة من اللغة الأردنية ترجمان القرآن، المجلد الأول (نيو دلهي ساهيتيا أكاديمي،
 ١٩٦٤، ص ٤٥٨-٤٦٠).

(٨) وللمسوح المنظورية للتاريخ الهندي انظر الكتب المذكورة أعلاه:

-R.C. Mazumdar, H.C. Raychaudri and K.K. Datt: An Advanced
 History of India (London 1950)

-Jawaharlal Nehru Discovery of India (New York 1946)

-K.M. Panikkar: A Survey of Indian History (Bombay, 1947)

-H.G. Rowlinson: India: A Short Cultural History (London 1952)

-Percival Spear: India, Pakistan and the West (New York, 1967)

-A.L. Bashan: The Wonder that was India (New York 1954)

-L.S.S. O'Malley: Modern India and the West: A study of the
 Interaction of their civilizations (London, 1941).

-H.N. Sinha: The Development of Indian Polity (Bombay, 1963)

(٩) انظر بهذا الخصوص:

K.A. Nizami ed.: Politics and Society during the Early Medieval
 Period: Collected works of Professor Mohammed Habib, Vol. 1
 (Delhi, 1974)

(١٠) وفيما يخص قضايا التنوعات الاجتماعية الحضارية انظر:

- Bernard S. Cohn: India: The Social Anthropology of a
 Civilization (New Jersey, 1971).

- David G. Mendelbaum: Society in India, 2 vols. (Berkely,
 1970)

-Tara Chand, n. 14 P. 62-7. - ١٨

سردار إقبال علي شاه: التصوف الإسلامي (دهلي: ادارہ ادبيات، ١٩٧٩) الطبعة الثانية.

19- R.A. Nicholson: "Mysticism" in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam* (London 1947) P. 215.

20 - Nicholson, *ibid*, P. 216 and Najibullah, n. 17, P. 151

21 - Nicholson, n. 19, P. 224

- Hitti, n. 17 P. 585-588.

- Fazlur Rahman: *Islam* (New York, 1968) P. 148-76,
230-48,

- Tara Chand, n. 14, P. 73-8

22 - Bertrand Russel: *History of Western Philosophy*, (London, 1948) P.443.

- Hitti, n. 17, P. 557-90

23 - Hitti, n. 17 P 558

24 - Najibullah, n. 17, p. 278.

- Idris Shah, n. 17, P. 107-9

25 - Nicholson, n. 19, p. 229

- Najibullah, n. 17, P. 305

٢٦ - راجع العمل المنظم باللغة الأردية لمؤلفه خلیق أحمد نظامی: تاریخ مشائخ جشت (دلہی، ١٩٥٠) ١٤٢، نقلاً عن میر خورڈ فی کتابہ "سیر الأولیاء" و یوسف حسین فی کتابہ:

- *Glimpses of Medieval Indian Culture* (Bombay, 1973), p. 31-7.

- P.M. Currie: *The Shrine and Cult of Mu'in al-din Chishti of Ajmer* (Delhi: Oxford University, Press, 1989).

الفيدانتية التي تمثل نظاما بلغ فيه التفكير الإنساني ذروته. و طبقا لماكس ميولير (Max Mueller) إن الأوبانيشادات قد سادت على فلسفة الهند و ديانتها وحياتها لمدة ثلاثة قرون تقريبا".

- S. Radhakrishnan: Indian Philosophy (Centenary Edition in Two vols.) Delhi: Oxford University Press, 1991.

- Surendranath Dasgupta: A History of Indian Philosophy (in five volumes) Delhi: Motilal Banarsidas, 1988), Reprint.

- S. Radhakrishnan: Hindu View of life, 8th inp., (London, 1949) 22-23.

- Tara Chand: Influence of Islam on Indian Culture, 1954, 18.

إن الطريق ذي الثنيتات الثمان لدهارما البونية الذي كان له اثر ملحوظ يتضمن: النظريات الصحيحة (سامياك درستي)، الافكار الصحيحة (سامياك سانكالبابا) والقول الصحيح (سامياك فاكابا)، والعمل الصحيح (سامياك كارمان) والعيشة الصحيحة (سامياك سجييفا) والجهد الصحيح (سامياك فياياها) والذكر الصحيح (سامياك سمرتا) والمراقبة الصحيحة (ساسياك سامادي).

- Tara Chand: Influence of Islam on Indian Culture (Allahabad, 1954) 14 p. 1-16.

١٥ - المصدر المنكور، و

- Krishna Sharma: Bhakti and The Bhakti Movement: A New Perspective (A study in the Hisotry of Ideas) New Delhi: Munshilal Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1987.

- Tara Chand, n. 14 p. ix. ١٦

١٧ - انظر:

- Philip K. Hitti: History of the Arabs (London, 1967).

- Najibullah: Islamic literature (New York, 1963).

- Idris Shah: The way of the Sufi (Penguin, 1968).

- Hitti, n. 17 p 432-4.

31- Professor Mohammad Habib in K.A. Nizami, ed.:

Politics and Society during Mediaeval Period: Collected works of Professor Mohammad Habib Vol. I (Delhi, 1974) P. 356.

انظر ايضا:

-Khaliq Ahmad Nizami: The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya (Delhi, 1991).

٢٢ - المصدر المنكور، حبيب، ص : ٢٣

- الأمير خسرو : دولراني خضرخان (دهلي : اداره ادبيات، ١٩٨٨) (مع تعليقات و تنظيم خليق احمد نظامي).

- محمد رفيق، المصدر المنكور، مثنوي نو سبهر (امير خسرو) نيو دلهي مكتبة جامعة، ١٩٧٩) باللغة الاربية.

- Life, Times and Works of Amir Khusru Dehlavi (compilation of the Seventh Centenary National Amir Khusru Society, 1974).

- Mohammad Wahid Mirza: The Life and Works of Khusru (Delhi: Idarah-i-Adabiat, 1974) Reprint:

- Amir Khus Memorial volume (Delhi, 1975),

والكتاب باللغة الاربية: سيد صباح الدين عبدالرحمن : هندوستان أمير خسرو كي

نظم مين، اعظم جراه، ١٩٦٦.

٢٣ - انظر المقال الرائع للبروفيسور حبيب : "شيخ نصير الدين محمود جراج:

شخصية تاريخية" في كتاب ٨٤-٣٥٦، p.331، Habib, n331,

انظر ايضا:

- Khaliq Ahmad Nizami,: The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya (Delhi, 1991).

34 - Habib, n. 31, P.380.

35 - Yusuf Hussain, n. 26, P. 39

٢٧ - نظامي: المصدر المذكور ص: ١٣٢. ويقول فون هامير (Von Hammer) عن الطرق الصوفية إن السلاسل المذكورة أنها كانت موجودة قبل قيام الإمبراطورية العثمانية في عام ١٤٥٣م:

(١) الأويسية (٢) الإلوانية (٣) الإلوانية (٣) الأدهمية (٤) البسطامية (٥) السقطية (٦) القادرية (٧) الرفاعية (٨) السهروردية (٩) الكبرى (١٠) الشانلية (١١) المولوية (١٢) البدوية وبالمقارنة مع ذلك إن عزيز أحمد في كتابه:

Studies in Islamic culture in the Indian Environment (Oxford, 1964), pp. 223-24.

يشير إلى الطرق المذكورة أنها التي كانت سائدة في الهند في القرن السادس عشر وذلك نقلا عن أبو الفضل، و هي الحبيبية، و الجنيدية، والطوسية، والجشدية، والتشبنينية، و الفردوسية، و الكرخية، و السقطية و كانت الآخرة تشمل اليهود والنصارى أيضا. و كان التيفونيون متأثرين بالماورانيات الفيديانتية و الأوبانيشادية. و إن مؤسس النحلة الكازيرونية، أبو إسحاق ابن شهریار، كان دراشتيا قبل اعتناقه الإسلام"

- Paul Jackson, S.J.: The Way of a Sufi: Sharfuddin Mavri (Delhi Idarah-i-Adabiyat, 1987).

- Nizami, n. 26, pp. 150-155.

-Kshtrimohan Sen: Medieval Mysticism in India (New Delhi: ٢٨ Oriental Books Reprint Corporation, 1974).

٢٩ - و الشعر باللغة الفارسية كمايلي:

کشمگان نجر تسلیم را ہر زمان از غیب جان دگر است

30- Yusuf Husain, n. 26 P. 60.

-Khalid Ahmad Nizami: The life and Times of Sahikh Fariduddin Ganj-i- Shakar (Delhi: Idarah-i- Adabiat, 1987) Reprint.

المختصرات

- Syed Shah Khusru Hussain: Sayyid Muhammad Al-Husayini-Gisudiraz: On Sufism (Delhi : Idarah-i- adabiat, 1983).

36- A.K. Majumdar: Bhakti Renaissance (Bombay Bharatiya Vidya Bhavan, 1979).

۳۷ - انظر :

- V. Raghavan: The Great Integrators: The Saint Singers of India (New Delhi, 1964);

- Cultural leaders of India: Devotional Poet Mystics (in two Parts) New Delhi Publications Division, 1981) Reprint.

- John Stratton Hawley and Marc Juergensmeyer: Songs of the Saint of India (New Delhi: Oxford, 1988).

□

الدلالة الغيبية للمقامات الصوفية

بقلم : أعواني غلام رضا

من القضايا الأكثر أهمية في التصوف: "الأحوال" و"المقامات" الروحية التي يكتسبها الصوفية في مختلف مراحل حياتهم. "المقام" الصوفي هو منزلة الإدراك و الفهم التي يصل إليها الصوفية، حسب كثرة عبادتهم، ونكرانهم للذات والتركيز الروحي أوالمراقبة، بينما "الحال" هو مايشعره في أعماقه بفضل الإيحاء السماوى. و من هنا نرى أنه بينما يتم اكتساب "المقامات" عن طريق الرياضة الروحية، فإن "الحالات" من معطيات الله عز و جل. "والمقامات" تتصف بالدوام في هذا العالم وفي الحياة الآخرة، ولكن "الحالات" سريعة الزوال، ومتقلبة الطبيعة، وتتغير من وقت لآخر. فهناك ارتفاع دائم من "حال" روحية إلى حال أخرى أكثر ارتفاعا وكمالا.

و "المقام" يقدره الله عزوجل مسبقا حسب عمل إنسان متصوف، وهو الذى بنفسه يضعه في ذلك "المقام"، حتى يمكن له أن يراه، ويفكر فيه.

و فيما يرى التصوف، فإن الإنسان مظهر كامل للصفات الإلهية، ولذا تتكامل فيه المعرفة. ويمكن أن توصف الطريقة الصوفية بأنها رحلة الروح نحو الأعلى عبر مقامات مختلفة للإدراك و الفهم بغية الإتحاد المطلق بالله عزوجل، ومن هنا إن نصفي الدائرة لهبوط الإنسان وعروجه على الطريقة الصوفية يلتقيان فيه.

ففي كل "مقام" للإدراك يحصل الإنسان على صفة جديدة أو اسم جديد لله عزوجل. غير أن الله عزوجل والإنسان لهما عملان مختلفان إزاء هذه الصفات والأسماء. فالإنسان يكتسب أو "يؤدى" هذه الصفات، والله عزوجل يقبلها أو هو هذه الصفات نفسها.

وهلم نبحث الآن عن أهمية "المقامات الصوفية"، أى فضائلها الروحية، فإحدى الفضائل الروحية هي الشعور بحقيقة واحدة. إن الأساس الفوطبيعي للمثل الروحية ليس مقصوراً على العقل فحسب، بل ينعكس فى العمل حسب مستوى الرغبة البشرية. إن العقل، والمعرفة، والرغبة، مجتمعة تشكل الأساس الفوطبيعي للفضائل الروحية، و ما هي إلا خواص إلهية تتجسد في نفوسنا.

إن كل حقيقة أساسية لأبد لها ما يساويها من رغبة، ولا يعلم ذلك إلا من يكمل اكتسابه. و من أهم أسس الفضائل الروحية هي التفاعل بين المعرفة والرغبة. وبما أن هذه الحقائق الفوطبيعية من الخواص الإلهية، ويعني ذلك أنه لا يمكن فصل مقامات التصوف الروحية عن الفضائل الروحية أو الإلهية. و فوق ذلك، إن الفضائل ليست ماتطراً خارجياً على

والعامل الآخر هو أن هناك درجات مختلفة للمقامات، والإنسان لا يستطيع أن يرتقي إلى "مقام" أرفع دون أن يحقق أولا "المقام" الذى قبله، وعليه فإن "المقام" الأول هو التوبة، فالاهتداء، فالتخلي، فالاعتماد على الله عزوجل وما إليها حسب نظام خاص.

إن هذه "المقامات" ليست أفكارا محضة في أذهان الطالبين، بل منازل حقيقية للإدراك والفهم. وهي منازل الوجود أو درجة الشعور. وهي تؤدي بالصوفي، عبر مراحل مختلفة، إلى الاتحاد المطلق بالله عزوجل. ويمكن أن يسمى ذلك موتا تطوعيا للرغبات والعواطف الدنيوية، وولادة جديدة بحياة سماوية - مبعثها الله عزوجل نفسه. وهي أرفع "حال" يمكن أن يحققه الإنسان.

وفي التصوف، يعتبر الإنسان مظهرا أكثر كمالا لله عزوجل، وهو يجسد في ذاته الكمال الإلهي وصفاته كلها. وهو الغاية والنهاية المطلقة للخلق. وهو الوسيط بين الله عزوجل والنظام الذى خلقه. وقد خلقه الله على صورته، وهو يشاركه أسماءه وصفاته كلها، غير أن الله كامل بنفسه، والإنسان يكتسب الكمال. وإن الصفة الوحيدة التي تفصل بين الله عزوجل والإنسان هي أنه يقوم بصورة فعلية، والإنسان قائم به وفقير إليه. وإن هذه الطبيعة الثيومورفيك (Theomorphic) للإنسان (المخلوق على صورة الله عزوجل) تسمح له أن يشاركه المعرفة، والحكمة، وصفات الكمال الأخرى، غير أن الله عزوجل هو هذه الصفات الكاملة بنفسه، والإنسان يكتسبها بجهد.

كلمة "السانت" و مرادفاتها في القرآن

بقلم : سيد منال شاه القادري

السانت كلمة لاتينية، وهي تدل على شخص قديس يتميز بالتقوى و الصلاح. إن المصطلح الإسلامي لكلمة السانت هو "الولي" و"الصوفي". والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف قد ذكرا سمات الأولياء ومنزلتهم في هذا العالم وفي الدار الآخرة. واختار الله عزوجل في القرآن الكريم كلمات مثل "أولياء الله" و"الصالحين" و"الفقراء" و ما إليها للتعبير عن "السانت". و سوف أبحث عن هذه الكلمات واحدة بعد أخرى:

الولي: يقول الله عزوجل في القرآن الكريم: "ألا ان أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون". (يونس/ ٦٢) والأولياء جمع ولي. و ولي الله يعني صديقه الذي يحب الله عزوجل حبا بالغا، ويتفانى فيه، ويسعى للتقرب إليه.

ويقول بعض الصوفية إن الولاية هي التقرب إلى الله عزوجل، والتفاني فيه.

الروح، بل إنها تشكل جوهر الإنسان بالذات، حيث أنه إذا اكتسبها ينتقل إلى درجة أو حقيقة أرفع، وذلك أن الوصول إلى "مقام" صوفي هو بمثابة اكتساب فضيلة، الأمر الذي يظهر خاصة إلهية. وهي تنقل الإنسان إلى درجة أرفع للكمال، حتى يحين الوقت الذي يصل فيه إلى المرحلة الأرفع والمطلقة، وهي الاتحاد بالله عزوجل.

لايوجد هناك إجماع على عدد معين للمقامات المختلفة في التصوف وعلى نظام تتابعه. ويقال إنها تتراوح ما بين مائة وستة مقامات. ولكن، في التحليل النهائي، هناك ثلاثة مستويات لوجود الإنسان، "الروح" و"القلب" و"النفس". فالغاية المطلقة لاجتياز مقامات التصوف المختلفة كلها هي أن يحرر الإنسان "قلبه"، أو أن يسمو "بروحه" من جميع الرغائب الدنيوية أو الجسدية، و أن يحقق صعود "النفس" للاتحاد المطلق بالله عزوجل.

□

ويقول أبو نصر السراج، الذي كتب أولى مقالة حول التصوف: إن كلمة الصوفي مشتقة من الصوف، بما كان النبي صلى الله عليه وسلم يلبس الصوف، وهذه بالذات شارة القديسين والصالحين. و يوافق خليق أحمد نظامي أيضا على هذا الرأي (تاريخ مشائخ الطريقة الجشتية).

و هناك كلمات قرآنية أخرى، من أمثال "الصديق" و "المتقي" و "المؤمن"، يمكن أن تستعمل في محل "السانت".

الصديق: يقول الله عزوجل عن الصديقين: "و من يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا" (النساء/ ٦٩)

المتقي: تدل هذه الكلمة على من يخاف الله ويكون صالحا: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات/ ١٣)

المؤمن: إن كلمة "المؤمن" هي الأخرى كلمة ذات دلالة عميقة. وبالمؤمن يشير العلامة إقبال إلى من يملك قوة خارقة:

"إن نظرة الشخص المؤمن من شأنها أن تغير القدر المكتوب".

ومن هنا نجد أن القاموس القرآني يشتمل على كلمات عديدة هي مترادفة، في قليل أو كثير، لكلمة "السانت" الإنجليزية. وبدلا من استخدام هذه الكلمات، فإن كثرة استعمال كلمة الصوفي التي ليست كلمة قرآنية، قد خلقت شكوكا في أذهان عدد من المستشرقين حول الأصل القرآني للتصوف.

الفقير: استخدم الله عزوجل في كتابه العزيز كلمة الفقير للانسان وكلمة الغني لنفسه. يقول الله عزوجل: "يا ايها الناس انتم الفقراء إلى الله، والله هو الغني الحميد" (فاطر/١٥) وفي آية أخرى يقول: "للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله... لايسألون الناس إلحافاً" (البقرة/٧٣) ويرى الشيخ الهجويري أن الفقير ليس من تكون يداه خاليتين من الغناء والثروة، بل من كانت نفسه حرة من الطمع. (كشف المحجوب (ترجمة اردية) ص:٥٦ مخطوطة، فوائد الفؤاد. ص:٩)

الصالح: يقول سيد محمد نعيم الدين: إن الصالحين من يقومون بأداء واجب الله تعالى عليهم. و موضحا كلمة "الصالح" يقول مولانا ابوالكلام آزاد: "صراط الذين أنعمت عليهم" (ترجمان القرآن).

و في القرآن الكريم يقول الله عزوجل نفسه: "يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويسارعون في الخيرات، وأولئك من الصالحين (آل عمران /١١٤)

الصوفي: هناك ثماني كلمات اشار إليها باحثون مختلفون كأصل لكلمة الصوفي : ١ - صفاء: أي نقاء القلب ٢ - الصف الاول: أي الصف الاول للمؤمنين ٣ - بنو صفا: اسم قبيلة بدوية ٤ - أهل الصفة: جماعة الزهاد الذين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يشتغلون في العبادات في المسجد النبوي بالمدينة المنورة. ٥ - صفلة: اسم خضار ٦ - صفوة القفا: أي خصلة الشعر على مؤخر العنق ٧ - صوفيا: كلمة إغريقية تعني الحكمة أو الفلسفة، ٨ - الصوف.

التصوف: تعريفه و تاريخه وأهميته في العالم المعاصر

بقلم : محمد عثمان عارف

خلال حياة النبي صلى الله عليه وسلم، نشأت جماعة من صحابته الكرام كانت متضلعة في الشريعة وأحكامها، إلى جانب عكوفهم على الصلوات والابتهالات، تحقيقا لفضائل نكران الذات وتركية القلب والروح. وقد سعوا أيضا إلى أن يستقطبوا انتباه الصحابة الآخرين لتبني هذه القيم والمثل نفسها. إلى جانب خلفاء النبي صلى الله عليه وسلم الأوفياء الأربعة، كان هناك أناس آخرون قد أضاعت قلوبهم بنور الله الذي جاء به. إن جميع علماء الشريعة والتصوف البارزين كانوا من أخلص أتباع النبي صلى الله عليه وسلم. وقام هؤلاء الصوفية الكبار بخدمة الإنسانية بإخلاص وتفان أكبر بدون أى تحامل على أساس الطبقة أو الحيانة. وقاموا بنشر مثل الحب، والإنسانية، والمساواة، والاستقامة، والحب، والعفو، والإخلاص، والتعاطف، والرحمة، والتواضع، والإحسان إلى الآخرين، لا بالقول و الكلام فحسب، بل عملوا بها و قدموا أمثلتها من حياتهم.

فسوف يشعر ان ذلك جزء من تراثنا، فمن واجبنا ان نحافظ عليه، ونعمل على ازدهاره، إذا أردنا أن تبقى الهند ملتزمة الشمل. إن قادتنا لمسوا الحاجة إلى هذا التقليد القيم الخاص بالحب والوحدة، فضموه إلى دستورنا في شكل العلمانية. وقد شعروا بالضرورة إلى احترام الديانات كلها، فمنحوا الحقوق المتساوية لاتباع الديانات المختلفة، و سنوا لها القوانين. ومن سوء الحظ أن قوانين البلاد لم تستطع أن تحقق ما حققه الصوفية عن طريق فتح القلوب، و التأثير في تفكير الناس.

□

فالشيخ جنيد البغدادي يعرف التصوف بقوله: "إنه اسم آخر للتفكير الصحيح". ويرى ابن السماك: "إن التصوف أن تترك الكذب، وتختار الإخلاص". وهذا هو لإخلاص في العقيدة والعمل الذي سمي بالإحسان في الحديث. والشيخ علي القزويني يعرف التصوف أنه "سلوك مستقيم" ويقول متصوف آخر إن التصوف هو بناء الباطن والظاهر.

إن الصوفية عكفوا حياتهم كلها على بناء سيرة الإنسان و شخصيته وتحسينها. وقد كان القيام بهذه التربية غايتهم في الحياة، فقضوا حياتهم كلها في إصلاح الأفراد، ومن ثم إصلاح المجتمع والحضارة التي كانوا يعيشون فيها، وإن تلاميذ هؤلاء الصوفية استوعبوا في نفوسهم فضائل شيوخهم الاصلية. يقول الصوفية إن السيرة الطيبة وخمة الإنسانية هي مفهوم التصوف الصحيح. ويقول الشيخ أبو الحسن: إن التصوف ليس عقيدة أو شعيرة، بل إنه نظام للقيم الخلقية، والخلق الطيب وخمة الإنسانية هو الحجر الأساس للتصوف. وإن خمة الإنسانية ينبغي أن تكون شاملة وغير محدودة. وخصائص الصوفي هذه يجب أن تكون مثل بحر لا قعر له يسع الإنسانية كلها بصورة سواء، سواء كانوا من الطبقة العليا أو المتدنية، وأسايادا كانوا أو موالى وعبيدا.

إن تاريخ الهند في القرون الوسطى قد شهد حركات صوفية وبهاكتية، حمل لواءها الصوفية والقديسون من الديانات المختلفة، وقد أكدوا على الأخوة الشاملة، والمودة المتبادلة، والثقة والوحدة. فصوفية الطريقة الجشتية سعوا إلى جمع شمل أتباع الديانات المختلفة في الهند. وإذا قام أحد بدراسة تاريخ الوحدة والشعور بالأخوة في الهند

الأفكار الروحية للتصوف

بقلم: ماجدة أسد

ليس الصوفي من يلبس ملابس الصوف أو يعتزل العالم، ولكن من اللازم أن يتصف بخصائص الدرويش فضلا عن شكله الظاهري. إن منهج فكر الصوفي يحمل أهمية قصوى بالنسبة إلى منهجه في الحياة. يقول الدكتور تارا شانند (Dr.Tara Chand): "التصوف ظاهرة معقدة أخذت تتضخم بانصباب روافد كثيرة من أقطار مختلفة إليها. إن مصدرها الأصلي هو القرآن الكريم وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد أسهمت فيه المسيحية والأفلاطونية المحنثة إسهاما أوسع. كما زودته الهندوسية والبونية بأفكار عديدة، وزادت إليها بيانات فارس القديمة أيضا أشياء عديدة". ويضيف قائلا: "إن التصوف في الواقع بين تفران عاطفي، فالحب هدايته، والشعر والغناء والرقص عبادته، والاتحاد بالله غايته".

ويقول الإمام أبو بكر بن اسحاق: "الصوفي من كان قلبه نقيا، وإن الجراء الذي يناله من الله عز وجل هو الشيخوخة الطاهرة روحيا. "إن الصوفي لا يكون سيذا لأحد، ولا تستعبده الملذات الدنيوية. الرياضات

على فهم الله عز وجل. وحين ذلك يستطيع ان يتغلب على الشعور بالطمع والحسد.

إن الصوفية لا يمدحون أشخاصهم، ولا يقبلون شيئا إلا ليوزعوا كل ما يصل إلى أيديهم من الخيرات والصدقات، و لا يأخذون منها لأنفسهم إلا نذرا يسيرا. ويقسمون معظمها بين الأيتام والمعممين والزائرين. وكل مهم هو أن ينشروا بين الناس النور الباطني الذي أضاء قلوبهم. □

الصوفية توجد في جميع بيانات العالم. إن تركية النفس وبناء السيرة تحمل أهمية قصوى في التصوف. وإنه محاولة لإنهاء الاختلاف بين القول والفعل، وبين الباطن والظاهر.

وأخيراً فإنه يحاول القضاء على الخلافات والصراعات التي تنبعث على أساس الطبقة والعقيدة.

والصوفي يستمد قوته عن طريق الحب، وهو عمل تكفيري كبير، الأمر الذي يهدى إلى طريق الاستنارة.

قال الشيخ البغدادي إن التصوف هو أن تحيا وتموت لله عز وجل.

وقال الشيخ نوالنون المصري: "إن الصوفي هو من يعكس قوله الصق والحق"، وفي حال سكوته فإن كل حركة من حركات جسمه تنم عن نبذه جميع الملذات الحنيوية.

ويقول الإمام أبو الحسن: "إن التصوف عبارة عن سلوك خاص"، وهو يعني به القدرة على مغالبة الطمع و العبودية و الشهوة. إن التصوف يعالج الحياة الباطنية، والقلب هو رمز الحب فيه. والصوفية لايعتبرون الروح مؤقتة أو سريعة الفناء، بل إنها تتجسد في كل ذرة من ذرات الكون. إن المهم هو طي المسافة بين الروح والكون.

إن الصوفي يرى الله في كل شيء. و إن كل مانراه، أو نشعره، أو نذوقه ظل زائل، إن الله هو الأعلى، وليس هناك شيء خارج قدرته. ولكي يحيا الإنسان الحياة الصوفية يجب عليه أن يتسلح بالصبر والأناة والقدرة

التصوف والصوفية

بقلم: محمد أمير الله أسدي

إن التصوف تجسيد للشريعة والسنة، وهو يهدف إلى إيجاد خصائص باطنية وظاهرية في الإنسان، وتطهيره من الذنوب، وبناء سيرة طاهرة في ضوء تعاليم الدين.

مازالت الهند ونيبال من مراكز الصوفية، والراويش والنسك والحكماء الهندوس، كما يربط كلا منهما وثاق متين للحضارة والثقافة والطبقات والعقائد المماثلة، وإن هذه العلاقة ترجع إلى قرون عريقة في القدم. ومن الأهمية بمكان في هذا الوقت العصيب أن يتم تعزيز هذا الوثاق وتنمية علاقات دولية طيبة مع شعوب العالم كلها.

تاريخ تطور التصوف:

ظهر التصوف خلال العقد الأول من انتشار الإسلام، وكان يهدف إلى بناء سلوك حسن، وتزكية النفس، وغرس نزعة بينية، وتنمية الفكر. وقد قام بتعريف الناس بتعاليم الدين والشريعة.

متناغمة مع رضا الله عزوجل. ومن هنا نرى أن التصوف هو جوهر الشريعة حقا.

الاهمية الاجتماعية للتصوف:

قام التصوف بتعليم الناس مبادئ السيرة الطيبة والقيم الخلقية، وأطلعهم على خلال أخلاقية بلغة سهلة، الأمر الذي جعل أتباع المعتقدات والبيانات والملل يتحابون، ويتعايشون بمودة وانسجام. وإن الصوفية أفاضوا بركتهم على جميع الناس، مهما كان لونهم أو عقيدتهم أو منزلتهم.

إن الصوفية يتحلون بخصائص وصفات حسنة، ويتشربون في نفوسهم خصال السيرة الطيبة والقيم الخلقية التي كانوا يدعون الناس إليها. وهم يضربون مثالا عليها من خلال حياتهم بحيث يكون له أثر بالغ على قلوب الآخرين، ويصبح كل شخص يعتقد أن ذلك فكرته نفسه. إن الصوفية هم الأتباع الحقيقيون لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتحتم وجودهم لازدهار الحضارة، وإلا تهمل البيانة إهمالا كاملا، وتنشب نزاعات على مستوى كبير، ويختل ميزان القيم الخلقية. إن التاريخ يتضمن أمثلة عديدة لما قام به الصوفية من أعمال حسنة.

ومن اللازم في العالم المعاصر أن نتبع مبادئ هولاء الصوفية و تعاليمهم، وعن طريق إتباع تعاليمهم عن الوحدة، والأخوة، والصلاح، والخدمة، وتحقيق مستواهم من السيرة الطيبة، يمكننا أن نرجو تنمية أواصر المودة والحب بين شعوب هذا العالم الذي نعيش فيه. □

يحتل رسول الله صلى الله عليه وسلم المنزلة السامية في الإسلام، ويليه في مكانته أصحابه الكرام، والتابعون، ومن تبعوهم بإحسان، وذلك نظرا إلى قرب زمنهم من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وانقسم الناس إلى طوائف وفرق شتى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبدأت كل طائفة تدعو نفسها أهل السنة. ثم جاء عبد القادر الجيلاني والعظماء الآخرون الذين سموا أنفسهم صوفية.

تأسس التصوف قبل القرن الثالث الهجري. وقد عارض العلماء المتعصبون الصوفية، وقاموا بتكفيرهم. غير أن الصوفية انشأوا الزوايا وتخلوا عن العالم، وفي داخل زواياهم الهائلة بدأوا يعلمون الناس ويخمون الإنسانية، حتى تبعهم عدد كبير من المنتورين.

أهم أهداف التصوف:

من المهم جدا للمتصوف أن يتصف بمزايا باطنية من الصلاح ومزايا ظاهرية من التقوى. وهي تساعد على أن يصبح عبدا صادقا لله عز وجل. وهو يعلم أن الإنسان بمغالبة "نفسه" يستطيع أن يبلغ منزلة لا يبقى فيها إلا حب الله عز وجل. إن الصوفي الصادق يحتاج إلى ثلاث خلال للوصول إلى الله عز وجل: أن ينقى قلبه من الشكوك والريب كلها، وأن يحمل سيرة حسنة، وألا يكون متهاونا. وبهذه المزايا الثلاث يستطيع الإنسان أن يتقرب إلى الله عز وجل ويحقق حبه. وعليه أن يطهر قلبه من القيم الرذيلة كلها من الشهوة والطمع والكذب والأحاسيس الخبيثة تجاه الآخرين، ويكون راضيا بحاله. وحينذاك تتصف نفسه بالكمال وتكون

نشأة الطريقة الجشتية و تطورها و خصائص متصوفها البارزة بالإشارة الخاصة إلى السيد أشرف جهانجير

بقلم: سيد وحيد أشرف

ولدت الطريقة الجشتية الروحية في جشت (Chisht) إحدى مدن خراسان. فقد قدم إليها خواجه أبو اسحاق الشامي من سوريا، وقام بتلقين مبادئ التصوف لخواجه أبواحمد أبدال، والذي من جهته أنشأ هذه الطريقة الصوفية. وقد ازدهرت هذه الطريقة في إيران، حتى قدم خواجه معين الدين الجشتي الهند، واستوطن أجمير (Ajmer). وهو الذي قام بتأسيس هذه الطريقة في الهند، وقام بتعليم وتربية مريديه الذين قاموا بنشر هذه الطريقة الجشتية. ألقى سيد أشرف جهانجير، أحد كبار الصوفية الجشتيين في القرن الثامن، الضوء على معالم هذه الطريقة ومميزاتها البارزة بقوله: إنهم يبنون البيوت في المدن والقرى، ويدعون ويرشدون الناس إلى الصراط المستقيم، وهم بمنأى من الدنيا والآناس الماديين، ويقومون برياضات روحية شاقة، ويعيشون على قليل من الطعام، ويحبون أن يعاشروا الفقراء والمعدمين، ويتناولوا معهم طعامهم. و هم

في الزراعة أو في الحرف الأخرى يؤدون أعمالاً يثنى عليها. فالله عز وجل خلق هذا العالم، ومن إرادته سبحانه وتعالى أن ينمو ويزدهر هذا العالم، حتى يستفيد منها جميع خلائقه. ولم يوص قط أحداً من مريديه بالابتعاد عن الشئون الحنيوية. وقال إن من أكبر الذنوب إيذاء الآخرين. وكان سيد اشرف يعنى عناية بالغة بقضايا الناس و مشاكلهم المعيشية. وبما أن الأعمال الخاصة بالحب والتعاطف وحب الإنسانية قد تضاعفت على عهده، فلم يكن من الممكن أن يقضي الليل والنهار في العبادات النافلة، كما كان من عادة الصوفية الأولين. وإن الصوفية للطريقة الجشتية لم يكونوا يفرقون بين الناس على أساس الجنسية والديانة، والبلاد، واللون، وكانوا يدعون إلى التسامح والأناة والعفو وحب الناس كلهم. □

مولعون بالسماع، و يقومون باحتفال وفيات القديسين. ويحترمون الفقير أكثر من احترامهم للثري. والذي يصبح مريدهم يتخلى عن حب الدنيا، والذي يدخل في الطريقة الجشبية يتحلّى بخصائص ربانية، ويرتفع على المكاسب الدنيوية، ويتبع بصرامة القوانين الشريعة، وينكر كل حين و أن اسم الله عزوجل، و يتعامل بخلق حسن مع كل شخص، مهما كانت بياناته ومنزلته.

و بين الصوفية الجشبيين، كان خواجه معين الدين من أكثر الناس حبا للإنسانية، وكان يكن عطا و حبا عظيما لكل شخص. وكان طالما يدعو الله عزوجل: "ربي! حيثما وجد الالم أعطني". ولم يكن يطيق أن يرى أحدا في ألم أو أذى. أوصى مريديه بمساعدة المنكوبين، وقضاء حوائج المحتاجين، وإطعام الجائعين. وبعد خواجه معين الدين قام مريده وخلفاؤه الكبار بنشر تعاليم هذه الطريقة. إن متصوفة الطريقة الجشبية كانوا يؤمنون بالتوحيد، وإن فكرة وحدة الوجود لعبت دورا بارزا في بعث الشعور بوحدة الإنسانية فيهم، والذي يمكن أن يقال إنه كان سببا رئيسيا للإتحاد بين الهندوس والمسلمين في الماضي. وقد قاموا بهداية الناس أيا كانت طبقتهم و منزلتهم، بأعمالهم ونصائحهم وكتاباتهم. وامتاز سيد أشرف جهانجير بين الصوفية الجشبيين بالدور الذى لعبه فى إصلاح المجتمع ونشر مبادئ السلام والعدالة، وتأكيدده على خدمة الإنسانية فقد قال إن الرجل الكسول من أتفه المخلوقات فى هذا العالم. والذين يشغلون أنفسهم فى أى عمل بناء إنما يخضون الإنسانية، كما أن الذين يشتغلون

إقبال و التصوف

بقلم: جاغان نات آزاد

ليس صحيحا ما يقال إن إقبال كان معارضا للتصوف، بل إنه انحنى باللائمة على الشكلية الدينية ودوغماتها، ورفع صوته ضد اتجاه الاستسلام والقبول الأعمى لعقيدة القدر والقضاء، وضد الكسل واللاعمل.

حينما نشر إقبال كتابيه "أسرار خودي" و"رموز بيهودي" سبب ذلك صخبا واحتجاجاً بالغا ووجهت إليه تهمة معارضة التصوف في هذا الكتاب هاجم إقبال "حافظ شيرازي" لدعوته إلى السلبية والتواكل. واعترض بصفة خاصة على نوع خاص من التصوف كان يلقي رواجاً في فارس، ومع أنه أنتج شعراء من الطراز الأول، ولكنه كان يدافع عن التشاؤم، وكان له أثر مؤد إلى خفض النشاط والحيوية في القارئ و يتسبب في نشر الانحلال والتفسخ الخلقي. أما إقبال فيرى أن التصوف يمنح الإنسان قوة وحيوية القلب والروح، وينعش الفكر. كما يرى أن التصوف ينبغي أن يكون منبعاً للقوة والبطولة والتضحية بالنفس، لا أن يكون باعثاً على الاستسلام واللاعمل. وهو يفرق بين التصوف الأصيل والاصطناعي، فيقول إن التصوف الحقيقي يساعد على تشكيل التجربة الدينية في

نشر الإسلام رسالة "العمل" العظيمة في غرب آسيا، اعتقادا منه أن لـ"الانا" أو"أهمية النفس" ميزة يحصل عليها المرء بنفسه، ويمكن تخليدها بواسطة العمل. وفيما يخص ذلك، هناك شبه كبير بين التاريخ الفكري للهندوس والمسلمين. ففي غابر الزمن كان الشعراء الفرس يرون وحدة الوجود جزءا من الفكر الإسلامي، وكان إقبال أيضا يرى هذه الفلسفة نفسها إلى حد ما، ولكنه في آخر سنواته وفي كتابه الأخير، كتب عن رفع الإنسانية من حال البؤس وارشادها إلى طريق السعادة. فيقول إن الإنسان أشرف ما خلقه الله عز وجل، و ان عظمته تكمن في احترام أخوته و حب الإنسانية.

وإلى جانب رسالة إقبال الخاصة بالحب والأخوة، فإن شعره مشرب بروح الوطنية أيضا. وقد انتقد انتقادا لاندعا الإمبرالية الغربية، و يطلب إلى الناس، و المسلمين الهنود بوجه خاص، أن يفكوا أغلال العبودية، والمحاكاة الأعمى للغرب، وأن يشكلوا مصيرهم بأنفسهم، و يسلكوا طريقهم الخاصة، وأن يتحرروا من كل القيود أيا كان نوعها. و هذا تأكيد لموضوعه الأثير عن عظمة الإنسانية و الاعتراف بقيمة النفس. □

الإسلام وتوجيهها وتنميتها، بينما التصوف الاصطناعي لا يقدر على أن يستقي أي استيحاء جليل من الفكر والتجربة. ويرفض إقبال أن تكون الطرق الصوفية ملتزمة بالتنسك، وراغبة عن الدنيا، وهامة للحياة، بل يذهب إلى أنها يجب أن تكون متميزة بفاعلية مستمرة، وتستوحي من البصيرة الروحية، وأن تستهدف تطوير حضارة تتصف بالعدالة الاجتماعية والأناقة الجمالية والانمحاء الروحي.

و إقبال حين ينتقد الفكر الفارسي الجريء والاستسلام السلبي لقدر الله عز وجل، يدعو إلى مزيج من العمل الجريء والقبول لرضا الله سبحانه وتعالى. ويتحدث عن الفارق بين نوعي التجربة النبوية والصوفية، فالصوفي حينما يخرج عن تجربته لا يقوم بعمل يعود بنفع كبير على الإنسانية، بينما النبوة تخلق في النبي قوى نفسية تهز الأرض هزا، من شأنها أن تغير العالم، وتوجد عالما جديدا للأزاء ووجهات النظر.

إن رؤية إقبال للتصوف الحقيقي تتلاءم إلى حد كبير وفلسفته الخاصة بالنفس والعمل الجريء. وبهذا فهو لا يفرق بين المسلم وغير المسلم، بل يرى أن قبول رضا الله وقدره إلى جانب العمل الجريء، هو جوهر التصوف. إن الاستسلام لقدر الله، إذا كان يعني القبول السلبي فحسب، فهو شيء غير إسلامي في رأيه. ولذا، يعتبر إقبال اللورد كرشنا شخصية عظيمة ورجلا من رجال الله، بما أن الاستسلام ليس ترك العمل، لأن العمل شيء أودع في الطبيعة البشرية، وتقوم عليه حياته، بل إن النكران الزهدي وفق مايقول كرشنا، يعني ألا يهتم الإنسان بنتيجة العمل، وهذا يتفق وفلسفة إقبال الخاصة بالتصوف الإسلامي.

الخصائص البارزة للصوفية الجشتيين

بقلم: سام - في - بهاجان

نشأت الحركة الصوفية في فارس، وخلت الهند في أعقاب فتوحات المسلمين، وشد الصوفية الرحال من بلد إلى بلد آخر، ونشروا رسالة الحب بين الشعب الهندي. قام خواجه معين الدين الجشتي بتأسيس الطريقة الجشتية. وإن نجاح هذه الطريقة يكمن في أن المنتسبين إليها كانوا يعرفون كيف يكيّفون أنفسهم حسب طقوس البلاد و أوضاعها. وإن دعائها الأولين كانوا علماء بارعين. واكتشفوا قيمة الموسيقى الروحية، وأدخلوها إلى رياضاتهم، و من هنا بدأ انماج بين الموسيقى الإسلامية والهندوسية. إن الفعاليات الموسيقية الروحية تسببت في وجود "القوالين أو المنشيين" وبدأ الاحتفال بوفيات المشايخ. إن الصوفية الجشتيين، مع إعجاب الملوك بهم، لم يكونوا يتدخلون في شؤون الدولة، و كانوا ينتقدون أي انحراف من المثل العليا التي حددها الرسول صلى الله عليه وسلم. كما كان هؤلاء الصوفية تربطهم أواصر الصداقة بالصوفية المنتمين إلى الطرق الصوفية الأخرى. وكانت نظرتهم تجاه غير المسلمين تقوم على التفتح والليبرالية، فلم يتخذوا منهم موقفاً معادياً قط على أساس

والجائعون ما يملأ بطونهم، والمكتنبون روحيا ما يسليهم ويطمئنهم. ولم يكونوا يزورون الحكام أو يقبلون مناصب عالية في الدولة. وذلك لان الابتعاد عن البلاط والملك كان تقليدا جشتيا نمونجيا، وبالاحتكاك بين الهندوس والمسلمين نشأت لغة جديدة هي اللغة الاردوية، وكان هؤلاء الصوفية، يستخمون هذه اللغة في شكلها الاول لإلقاء المواعظ بين عامة الناس. ولم يخلفوا تراثا مكتوبا كثيرا، وذلك أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم حاملي مشعل مبادئ المساواة والعدالة، وقد حققوا هذه المبادئ عبر حياتهم و اقتداء الناس بهم.

□

ديانتهم. بل سعوا إلى أن يسترعوا انتباههم بفضل مزاياهم الخلقية والروحية، فكانت أبوابهم مفتوحة لكل شخص. و إن عادة إدارة مطبخ عام للمحتاجين، بدون تمييز على أساس الطبقة، والعقيدة أو اللون، كانت ممارسة جشبية خاصة، وما كان يصل إليهم نقدا أو عينا، لم يكونوا يبخرونه لأنفسهم، بل كانوا ينفقونه في إطعام الفقراء وقضاء حوائجهم.

إن الصوفية الجشبيين كانوا ناطقين باسم سواد الناس، وبواسطتهم كان صوت الشعب يصل إلى مسامع الحكام، وبفضل هؤلاء الصوفية تميز المجتمع الإسلامي بالاستقرار خلقيا وروحيا. إن حب الإنسانية ميزة أخرى للطريقة الجشبية، إنهم غرسوا المبادئ الخلقية في أذهان المريدين، وأعمالهم التبشيرية كانت سلمية، وقائمة على تقويم القدوة، والتعليم الأخلاقي، و تعميم التربية الروحية. وقد كانوا ممثلين لنظرية النور الباطني ودين القلب. وفي نظرهم كانت قيمة الإنسان أعلى من ديانتهم وأمنزلته في المجتمع. وكان الأثرياء والمعمدون يجلسون جنبا إلى جنب، و به كان يتم إتباع رسالة المساواة الأخوة و ممارستها بصورة عملية.

إن الصوفية الجشبيين لم يكونوا يعيشون حياة الزهد والتنسك، ولم يفقدوا قط علاقتهم بواقع الحياة، و لم ينسوا المظاهر الاجتماعية والخلقية للحياة بغية الحصول على القوة الروحية والإنجذاب الصوفي. فقد تزوجوا و أنجبوا الأولاد، وتحملوا المسئوليات المنزلية، و لم يتهربوا منها البتة و في زواياهم كان المحتاجون يجدون ما يقضي حاجاتهم،

رسالة صوفية من الهند في علم النفس

بقلم: وليام سي. تشيتيك

هن بواعث العجب ان اناسا لايعرفون عن الإسلام شيئا يعنون عناية بالغة بالتصوف في الولايات المتحدة، فنتشر فيها المجموعات الصوفية وتدرس الكتب الصوفية. و إن هذه العناية جزء من عناية أوسع بكل ما لايتفق و الرؤية الميكانيكية والعلمية للعالم، التي أدت بالحضارة الغربية إلى مأزقها الراهن.

لقد حدث هناك تغير كبير في فكرة الغرب عن الحقيقة، فكثير من الغربيين يرون أن طريق التطور التكنولوجي الذي يسلكه العالم الحديث هو طريق الانتحار، وهو ينتهي بالأوضاع من سيئ إلى أسوأ، فضلا عن عسر وصعوبة. ووفقا لبعض التعاليم الأساسية للإسلام فإن كل شيء موجود يدل على وجود الله أو نوره، الحقيقة المطلقة فهناك أوصاف وأسماء كثيرة لله عزوجل وإن هذه الأسماء الإلهية لاتدل على صفاته عز وجل فحسب، بل صفات الوجود الكوني أيضا. والإنسان هو الكائن الوحيد في هذا الكون الذي يظهر خصائص الله عز وجل بأجمعها. و أن جميع الخصائص الإيجابية في العالم هي انعكاس لطبيعة الله عز وجل.

وتوضيحا لهذه النقطة ينبغي أن ننظر في الموضوع النفسي لرسالة عبد الجليل التي تعكس أفكار عبيد من الصوفية السابقين.

إن معظم تعاليم الصوفية النظرية تبحث عن البعد المجهول أو غير المرئي للوجود البشري - الشيء المجهول الذي يملأ الخلاء بين الجسد البشري وجوهر الله. وهذه الحقائق غير المرئية هي النفس والروح والقلب والعقل والسر. وهي موضحة مبينة حتى يستطيع المؤمنون السالكون لطريق الله تحييدها وتجربتها وتقويتها. وتتحقق النزوة حينما يتم محج الأبعاد المختلفة للحقيقة البشرية بوحدة الله جل و علا.

إن المخطوطة التي نحن بصدها هنا هي "روح ونفس" التي تطرح حوارا خياليا بين الروح والنفس. فالنفس تزعم أنها القوة الحاكمة على الكون كله، بينما تدعي الروح بأنها القوة التي يجد منها كل شئ قوة الحياة، وفيها تجد جميع المخلوقات راحتها وهدوءها. إن النفس من اتباع إبليس المضلل، الذي كان يتظاهر بحب عظيم لله عز وجل حتى أنه رفض أن يسجد لمخلوقه - الانسان. وتقول الروح إنها تتبع الرسول صلى الله عليه وسلم الذي هو الخليفة والمرشد.

إن وصف عبد الجليل للروح والنفس يؤكد التعارض المعروف بين النزعة الملائكية النورانية الصاعدة في الإنسان، والنزعات الشيطانية المظلمة الهابطة. فهو حوار بين الرشد والضلال، وبين الرسول والشيطان، حول مختلف القضايا النظرية الأخرى الخاصة بالتصوف. هنا تدعي النفس اتحادا مطلقا مع الله يمحو الفارق داخل الوجود، وتؤكد على

إن عالما يعم فيه الأمن و الوثام، و تسود فيه الصفات الربانية إنما يتوقف على أعمال الإنسان و حسناته. إن الوجود البشري يتطلب أن تتعمق جنورها في الحب، والمودة، وفي نظام خلقي مستقيم، و حياة صالحة. إن المجتمع الحديث يبدو وكأنه قد انقطعت أواصره من البيئة الكونية و الحقيقة السماوية. وفيما يرى الصوفية فإن الحقيقة الكونية لا يمكن فصلها من النظام الخلقى والروحي، وإن العلم الذي يعتبر نفسه محايداً في حد ذاته، و يزعم أن الفضائل والأخلاق لاتمت بصلة مباشرة بمجاله، إنما هو جهل لاغير. و إن الجهل لا يولد شيئاً إلا الفوضى والاضطراب والانحلال والتفسخ الخلقى. إن الأزمة البيئية الحالية، بمفهوم أوسع، ليست إلا انعكاساً للتنافر و فقدان التوازن في مجال الفهم البشري والعمل الأخلاقي. والذين يتحكمون في سياساتنا التربوية والقومية والدولية لا يدركون الطبيعة الأصلية للأشياء.

إن التصوف يرشد إلى مخرج من هذا المأزق. و يوفر لنا وسيلة لنكتشف من جديد البعد الروحي للوجود. فحينما ندرس التصوف الهندي فهذا يعنى أننا نبحث عن البصيرة والارشاد، ونسعى لنذكر وضعنا نحن، حتى يمكن لنا الحفاظ على العالم، إن رسائل الصوفية النفسية تبحث عن الحقائق الخالدة المتواجدة لكل من أراد أن يتجشم صعوبة النظر في نفسه. إن علماء النفس الغربيين يسعون الآن إلى استعادة بصيرة الزمن الماضي وأن يحولوا دون ميكنة الإنسان. وقد قام التصوف بتنمية فهم عميق لعلاقة النفس الإنسانية مع كل بعد عن أبعادها الحقيقية.

حقيقتها بالذات. و أخيرا يشير "السر" على الطرفين أن يتحدا و يصبحا واحدا وهكذا يصبحان معا "القلب"، و حينما يجد "السر" أن المعاني كلها قد اجتمعت في هذا القلب، يجره السر إلى نفسه، و يتحد به.

بيد أن هناك بعدا أو غل في الخفاء للوجود البشري، وهو "الخفي"، و "الأخفى". إن "السر" يحتل المركز الوسط في الشعور البشري، بين ظلام الجسد و نور الله المطلق، و هو يحصل على قوته باتصاله ببعد الروح و النفس. فعن طريق النفس يتلشى في النور الخفي، و بواسطة الروح يتمثل النور الباطني. و هكذا يتحقق الاتحاد الأخير بالله عز وجل، و في هذا الاتحاد الأسمى الذي يتم فيه نفي حقيقة موجودة بنفسها في الإنسان، لكي يتم تقريرها كإظهار الله نفسه.

وأخيرا يقول عبد الجليل إنه هو الذي تخيل هذا التجسيد الرؤوي،

و الحقائق المجهولة، فإن الحق المطلق مع الله عز وجل فحسب. □

هويتها المتميزة الخاصة بالوجود. فهي تقول إن الفارق بين الأشياء إنما هو خدعة محضة، و الشريعة ليست إلا الستار الذي يضل الناس. و المتنورون حقا هم الذين يتبعون نورهم الباطني أنفسهم، و هو الله سبحانه.

وتحتج الروح قائلة بأن دعوى الاتحاد المطلق ليس إلا مرتبة واحدة من مراتب الوجود، وهو يفض النظر عن تنوع تلك الوجود أو المظاهر الذاتية العديدة لذلك الوجود. إن ضرورة الشريعة تنبعث من حقيقة الكون وتواجد الفارق بين المراتب المختلفة. فبينما تتحدث النفس عن النوع الفردي للروحانية بمعزل من الدعم التقليدي، تتحدث الروح عن قضية الشمولية الحينية للإسلام. وأخيرا يقترح أن يحال هذا النزاع إلى وجود ثالث وهو السر- بعدا أكثر باطنية للواقع الإنساني. و يجب أن ننكر هناك أن الصوفية يرون أن هناك نظاما ذا سبع طبقات للوجود الإنساني أعني الجسم، والنفس، والروح، والقلب، والسر، والخفي، والأخفى.

ثم يتبعه خطاب طويل للسر، حيث يطالب فيه النفس بأن تنكر وتفني نفسها حتى يتحقق لها الاتحاد الباطني وهو يحذر أيضا الروح بأن تحرر نفسها من حب الشكل، و تسلم نفسها إلى الله عز وجل. و من هنا نرى أن الروح تمثل بعدا للحقيقة الإنسانية، التي يمكنها أن ترى نفسها وحدودها بصورة موضوعية، و تمحو نفسها عن طريق السمو الذاتي، وتتسامى على نفسها بإقرار النفس. والنفس أيضا ترى نفسها تحتل مركزا وسطا، وتقرر حقها في الوجود، و من هنا تغوص في نفسها مقررة

التصوف: تاريخه وأهميته في العالم المعاصر التجربة الإندونيسية بالتطلع إلى القرن الحادي والعشرين

بقلم: عبد الله سيبتور اويرو

إن تجربة إندونيسيا المعاصرة قد تأثرت بالحضارة الإندونيسية الجاوية المحلية، و الحضارة الهندية، و البوذية والإسلامية والغربية. وإلى جانب ذلك أثرت فيها حكمة الماضي و علوم الحاضر أيضا، و أغنتها لتكون قادرة على مواجهة القرن الحادي والعشرين.

دخل الإسلام إلى إندونيسيا في القرن الأول الهجري (القرن الثامن الميلادي). وكانت توجد فيها حضارة إندونيسية متقدمة جدا، وكانت ذات أساس هندي. فلما دخل إليها الإسلام بدأ العمل عليه من الناحية الشرعية والصوفية أيضا. وبحلول القرن السادس عشر الميلادي اكتسب الإسلام فيها السيادة في حقل السياسة والحضارة كليهما، وأصبحت "مالي" لغة التصوف الإسلامي. ويمكننا أن نلمس في التصوف الإسلامي الجاوي تيارين متميزين، تيار الأصولية المحافظة والتيار العصري. بادئ ذي بدء، نال

نجد أمثلة عديدة لاندماج الحضارات المحلية الجاوية والهندية والإسلامية، كما تحتوى على إشارات إلى التصوف وتستخدم له الرموز.

وأما ما يخص بالذكر الصوفي، فإنه ينقل الإنسان إلى عالم روحي خفي، ولا يعني ذلك ذكر أسماء الله عزوجل والحمد له فحسب، بل إنما هو ممارسة منظمة يمكن القيام بها على انفراد وبصورة جماعية. كما هو طريق المراقبة أيضا.

ويقال إن هيكل الشخصية أو صورة الإنسان يكون له صورة كونية، ويمكننا أن نقول إن الإنسان يتمتع بثلاثة أبعاد هيكلية لشخصيته، إضافة إلى ثلاث قوى فطرية من التفكير و الشعور و الحياة، وذلك في عالم أو بيئة حياتية ثلاثية الأبعاد.

فالهيكل الثلاثي الأبعاد للشخصية يتمثل في الروح والنفس والجسد، وتلك التي للبيئة الحياتية فهي الروحية الفوطبيعية، والنفسية الاجتماعية، والطبيعية الحيوية، ومن هنا يمكننا أن نستنتج من العناصر الحضارية المختلفة ثلاثة نظم للقيم.

١ - الحياة الروحية العينية:

(أ) القيم الواقعة وراء نطاق الخبرة أو المعرفة : الكمال، الاتحاد، النيرفانا، المعرفة، السنية.

(ب) القيم المتواجدة : الديانات، المعتقدات، الفلسفة، الإيمان، الحق، العدالة، الأخلاقيات، الجماليات.

التصوف الإسلامي شهرة ورواجا أكثر، وتم تطوير الاغاني و التمثيليات والشعر والكتب و الثقافة الصوفية. وكثيرمن الكتب التي الفت في ذلك العصر بحثت عن الفلسفة الصوفية. إن جميع العلوم والحكم التي تم اكتسابها من الحضارة المحلية والهندية والإسلامية تم تأليفها في وحدة توفيقية، و تم تنظيم عناصر هذه الحضارات الثلاث بأجمعها، و صنفت في فسيفساء. و تم جمع العناصر الظاهرية والباطنية بصورة منسجمة هي التي شكلت ظاهر هذا الفسيفساء و باطنه. إن جميع هذه العلوم والحكم ترمز إليها تمثيليات و ايانج (Wayang) (تمثيليات تقوم على التلعيب بالحمى) التي ذاع صيتها، و تمثل لأغراض تربوية وخلقية.

وكما قلنا فإن التاريخ الإسلامي يمكن أن يقسم إلى حركتين مختلفتين : (أ) الخارجية (الشرعية) ابتداء من النبي صلى الله عليه وسلم ومرورا بخلفائه الأربعة والقادة اليبينيين الآخرين.

(ب) الباطنية (التصوف) التاريخ الباطني أوالروحي، ابتداء من صوفية القرن الثامن إلى القرن السادس عشر فصاعدا.

و من الاسئلة المطروحة ما إذا كان التصوف له اصل في الإسلام أم انه شيء دخيل؟ ان كثيرا من آيات القرآن الكريم تشير إلى الممارسات والانعكاسات الباطنية ممايدل على أن التصوف شيء أصيل في الإسلام. وبعض هذه الآيات واضحة والزامية والأخرى مجازية و رمزية. و يوجد هذا التفسير الرمزي في الأدب الجاوي أيضا. ففي تمثيليات الحمى الجاوية

ويمكننا أن نلخص التجربة الإندونيسية في :

(١) ممارسة التصوف كعامل محم للحضارات المختلفة.

(٢) الذكر هو طريق التصوف (المراقبة)

(٣) ورمزية الجماليات في الفنون الإندونيسية يمكن استخدامها

للتربية الخلقية.

وهل ممارسة التصوف مصحوبة بالمراقبة مازالت ذات ارتباط حتى

الآن، وهل يساهم ذلك في قيم القرن الحادي والعشرين؟

الجواب بنعم، إذا أريدت به الروحانية، ويكون بلا، إذا كان المقصود

منه بيانة منظمة لاغير. وذلك أن ممارسة الروحانية تهدف إلى السلام

والرفاهية، والمراقبة تحمل عنصرى الشفاء والعلاج. والصوفية يسعون

إلى تنمية الإنسان ككل. ونتيجة لهذه التنمية يحصل الإنسان المعرفة

العالمية، وذلك أن التصوف علم وحكمة، وهو يعلمنا أن نمارس ونبحث عن

طريق إلى الله عزوجل، ونحصل المعرفة أى المعرفة المطلقة

للحقيقة. □

٢ - الحياة النفسية الاجتماعية:

المراسيم، الفنون، اللغة، العلم، الأسرة، التقاليد، المنظمة الاجتماعية، السياسات، الاقتصاد.

٣ - الحياة المادية:

القيم المادية التي هي نتيجة العلم والتكنولوجيا.

وإن هذه العناصر الحضارية ونظم القيم يمكن تشكيلها في سياق الفلسفة وفروعها أيضا. والفلسفة كما تم تجربتها في الحضارة الاندونيسية : هي فن التعجب أي أن يبذل الانسان جهوده لكسب معرفة الحياة ككل، ويستخدم فيه قواه الفطرية من التفكير والشعور والرغبة.

نحن الآن في العقد الأخير من القرن العشرين، وإن التقدم الهائل الذي أحرزه العلم والتكنولوجيا قد جعل من الممكن تدويل العالم. القيم الغربية بدأت تسود العالم، وعدة دول نامية تبحث عن هويتها الخاصة، وكثير من المسلمين بدأوا يشكون في الحيوية والصلاحية والاهمية القيم الإسلامية في العالم المعاصر، فهم يتمايلون بين أن يختاروا الإسلام كأيديولوجية أو كديانة و هو خيار بين الوطنية و الإسلام.

ومع إعلان الاستقلال في عام ١٩٤٥م، اختارت اندونيسيا الوطنية القائمة على الاعتقاد في الله وحرية ممارسة شعائر الإسلام ظاهريا وباطنيا.

مساهمة الزاوية النيازية في تطوير الموسيقى كوسيلة للحب والتفاهم

بقلم: ناينا ديفي

إن التصوف ليس فلسفة، بل هو تجربة يشعر بها، ولا يمكن التعبير عنها في الكلمات، إنه فن مقدس، ويجب أن يمارس في الحياة اليومية لمحض الفرحة التي تحصل منه. كان الصوفية من أمثال خواجه معين الدين جشتي وخواجه قطب الدين بختيار كعكي، والشيخ نظام الدين أوليا مولعين بالموسيقى، وكانوا يصلون إلى حال الوجد. لما جاء التصوف إلى الهند، لم يستطع أن يقاوم نفوذ الموسيقى، وبصورة تدريجية بدأ يتشكل مزيج من السماع والموسيقى التعبدية، الهندي، وبرز " القوالون أو المنشدون " في مسرح الوجود. و إن هذا الانتماج الحضاري كان يلائم وطبيعة الشعب الهندي على نحو رائع، وكان يجذب الحشود الكبيرة إلى محافل "القوالين". وبهذا أصبح "القوالون" وسيلة أكثر نجاحا للدعوة إلى مزايا التصوف. وقام الصوفية بقرض عبيد من القوائد الصوفية، والغنائية بالعربية والفارسية واللغات الهندية. وأضاف أمير خسرو حافزا

الموسيقار بمباركتها إياهم. و إن الخليفة الحالي شاه محمد حسين لايزال يحافظ على هذا التقليد. إن التصوف يلقتن الخيرية، التي يمكن ممارستها مع بني الإنسان في كل مكان و زمان ، وقد أصبح ذلك ذا أهمية بصورة خاصة في العصر الراهن، إذ أننا نمر بمرحلة تتسم بالفوضى والانانية والعنف. إنه ينبغي أن نملا قلوبنا بأفكار نبيلة، ونخدم الإنسانية بالحب والسلام. وندع تقليد التفاهم القديم يقوى و يزدهر عن طريق الموسيقى.

□

جديدا إلى المنتديات الصوفية بفضل مواهبه الفذة. وإن قطعاته الموسيقية أحدثت عدة أشكال ذات أساليب خاصة في الموسيقى الكلاسيكية الهندية.

وفي القرن الثامن عشر الميلادي، ولد الصوفي الباحث والشاعر الشيخ شاه نياز أحمد. وتلقى تعليمه على الشيخ شاه فخر الدين، وبرع في الفلسفة والطب والموسيقى وحسن الخط، والفروسية. وكان شاه فخر الدين خليفة الشيخ شاه كلیم الله الجهان آبادي الدهلوي، والذي من جهته استخلف شاه نياز أحمد. وعرف مريد و شاه نياز أحمد بالنيازيين، ونبغ فيهم بعض الموسيقيين البارعين. ولانتزال قطعات شاه نياز أحمد الموسيقية تغنى في طول البلاد وعرضها إلى وقتنا هذا، وقد نفخت هذه القطعات روح الحب والإنسانية في جميع مربيهه والمعجبين به، متجاوزة جميع حواجز الديانة والطبقة والعقيدة. وهو يعلمنا أن نحى حياة منتورة بعيدا عن المعتقدات الدوغماتية. إن الإنسانية والحب والتفاني هي الأعمدة الرئيسية للزاوية النيازية. حيث يتعلم الإنسان كيف يقوم بتنمية أفكاره ببصيرة واسعة الأفق منعا لفساد الفكر. أن الحنين الدائم للروح الفانية إلى الاتحاد مع الروح الإلهية بعث الشيخ شاه محمد طارق، المعروف بعزير ميان، أن يؤلف عدة قصائد رائعة من نسيب وثومريات (Thumris) وهوري (Hori) ودارا (Dadra)، تحت اسمه المستعار راز. كما أن اثنين من أسلافه، شاه نظام الدين وشاه محي الدين، أيضا كان قد ذاع صيتهما في هذا المضمار، و كانا مولعين بالموسيقى، ويشرفان

حكاية صوفي ريفي لسلطنة دهلي

بقلم: سيمون دغبي

إن الأدب المعاصر و الأدب المعاصر الأقرب لصوفية سلطنة دهلي يلقي أضواء كاشفة على الحياة الدينية و الاجتماعية لشمال الهند في القرن الثالث عشر و الرابع عشر الميلادي، و على وجهات النظر و الأفكار التي كانت سائدة بين عامة المسلمين و الصوفية في هذا الزمن غير أن النقل المكتوب عن هذه الفترة محدود جداً. هذه الورقة تبحث بإيجاز عن عمل آخر يمكن أن يضاف إلى المجموعة التي قد بقيت من القرن الرابع عشر، و يمثل مستوى اجتماعياً مختلفاً جداً للسلوك الديني. و قد عرف هذا العمل في الماضي بالطبعة النادرة الحجرية التي التزمت بنشرها مطبعة نسيم هند، فتح بور، هاسوا، في عام ١٨٩٢م. يقول خليق أحمد نظامي إن كتاب "أسرار مخدومين" مجموعة ملفوظات خواجه كرك، و يشتمل على حكاياته و نوادره الشيقة، و قام بجمعه كريم يار، و لا يعرف شيئاً عن مدون هذا الكتاب و عن تاريخ تدوينه.

ففي الطبعة الحجرية، يظهر اسم هذا الكتاب "أسرار المخدوميين"، و هذا العنوان ليس له أي صلة واضحة بشخصية

مستقط رأسه "كارا" الواقعة في سهول الجنج. وتوفى والده و كان صغيرا، فنرى في حكاية أنه يبكي على ضريح أبيه. وهناك حكاية أخرى، ولها أساس تاريخ محتمل، تقول إنه لما ألح السلطان علاء الدين خلجي على خواجه غورغ من أجل سفره إلى دهلي، رفض دعوته، وأنشد رباعية قرضا بنفسه :

أنا قانع بالخبز اليابس و الخضار
ولا أشتهي اللحم المشوى ولحم الحمل
خذ دهلي و سمر قند و بخارى و العراق
كلها، و اترك لي "كارا".

ولعل من أكبر ما ينبغي أن نلاحظه هي كفاءة تنبؤ الصوفية في الهند في القرون الوسطى بالملكية للطامعين في الحكم. فقد تنبأ خواجه غورغ بملكية علاء الدين الخلجي، و كان آنذاك حاكما على كارا. و يتضمن هذا الكتاب قصصا عديدة حول العلاقة الخاصة التي كانت تربط خواجه غورغ و السلطان علاء الدين.

هناك حكايات عديدة باعثة على العجب في كتاب "أسرار المجنوبين". كان الخواجه، بعد مواجهات مرهقة في شوارع كارا و أسواقها، يتغيب خفية لأيام عديدة، وكان أتباعه يعتقدون أنه ارتحل الى امكنة مقدسة بعيدة في عالم الغيب. وكان يعتقد أنه يزور مساء يوم الجمعة الكعبة أو قبة النبي صلى الله عليه وسلم. و كان يتمثل في الطرق البعيدة أمام المسافرين المعرضين للخطر، و يقيهم من قطاع الطرق

الصوفي الذي يصفه هذا الكتاب و نشاطه. أما في المخطوطة فيبدو عنوان الكتاب "أسرار المجنوبين".

إن الغموض الذي يحيط باللفظة الأخيرة من العنوان و التي يمكننا أن نجلو خفاءه، يتعلق باسم هذا الصوفي. و ذلك أنه في العصور الحديثة أي القرن التاسع عشر و القرن العشرين، يعرف هذا الصوفي باسم "شاه كرك". و "كرك" كلمة من شمال الهند تدل على تسمية الأشياء بحكاية أصواتها و ترادفها في اللغة الانجليزية لفظة كريك اوف تهاندر (Crack of thunder).

و هذا يمكن أن يساعدنا على أن ندرك نوع هذا العمل العجيب، إذا قمنا بفحص المعلومات الخاصة بالمؤلف محمد اسماعيل بن مسعود علي، حيث يقول المؤلف إنه لما كان يقوم على خدمة الشيخ جلال الدين أبى سعيد البخاري، كان أحد الدراويش يقص عليه قصصا و ينشده أبياتاً عن الخوارق التي ظهرت على يدي خواجه غورغ أبدال و أقواله و ولايته.

ومن خلال دراستنا لمقدمة الكتاب و بعض القصص التي يحتوى عليها يمكننا أن ننشئ فكرة عن أسرة مدون هذا الكتاب و علاقة هذه الأسرة بخواجه غورغ. فقد كانوا ينتمون إلى لاهواوان (Lahawan)، و لكنه يبدو أنهم قدموا من لاهور إلى (Katta) الواقعة في سهول الغنج قبل عقود على الأقل من انتهاء القرن الثالث عشر على الأقل.

إن البيانات الخاصة بسيرة خواجه غورغ قليلة في هذا العمل. و من الغالب أنه كان مسلما من مواليد هذه البلدة، ولم يسافر أبعد من

انعكاسات التصوف في الأدب البنجابي

بقلم: كارتار سينغ دوغال

قام الصوفية بالدعوة إلى الإسلام في بنجاب في أعقاب فتح محمد بن قاسم للسند، واستيلائه على ملتان. كان الشيخ علي الهجويري، المعروف بـ "داتا كنج بخش"، باحثا كبيرا ومؤلف كتاب "كشف المحجوب"، وهو أول من اشتغل بالتصوف في بنجاب، وعلى عقبه جاء فريد الدين كنج شكر، الذي كتب باللغة البنجابية، ويشتمل كتاب "آدى جرانث" المقدس على "شلوكاتة". كما درس شاه حسين اللاهوري التصوف دراسة عميقة، وقرض مجموعة شعرية. وإن كتاباته تنم عن التواضع، وإنكار الذات، وقد حصر، مثل بابا فريد قريضة بصورة حاسمة على الأشكال الشعرية المحلية للغة البنجابية. و سلطان باهو و شاه شرف شاعران متصوفان آخران لهذا العصر. و بولهي شاه أكبر شاعر بارز من الجيل الثاني للشعراء الصوفية، الذين كانوا ينتمون إلى الأدب البنجابي. وهو الذي جعل الإله و الكون شيئا واحدا، و قال إن الإله حقيقة متجاوزة للحد، و إن هذا الكون المادى و الإنسان ليس إلا من مظهره. و من شعراء هذا العصر أيضا علي حيدر، و فرد فقير، و واجد، و دانا.

و الغيلان و الوحوش. و هناك حكايات و قصص مختلفة أصبحت جزءا من الفولكور الصوفي الواسع الانتشار.

ليس من الممكن الادعاء أن أسرار المجنوبين كتاب ذو أهمية كبيرة للحقائق و الشهادات التاريخية، غير أنه يمكن أن نلخص منه صورة عن الحياة الاجتماعية في مستوطنة مسلمة في شمال الهند في القرن الثالث عشر، و التي لا توجد لها شهادة غيرها. كما يخلو هذا الكتاب من مضامين روحية دقيقة و عميقة. مع ذلك فإن هذا الكتاب له أهمية، بما أنه إضافة جديرة بالاعتبار إلى المجموعة الأولى لأدب التراجم لمتصوفة سلطنة دهلي، و شهادة إضافية لمعتقدات المسلمين و ممارستهم الراجحة في جالية بعيد.

□

والمضطهدين، شهادة كبيرة لبصيرة الصوفية السليمة والمتفتحة.
وأخيرا فإن الشعر الصوفي للبنجاب قام بدعم الصداقة والتفاهم
الطائفي، وأثراها بالأفكار والرؤى المتفتحة.

□

وإن المراحل الثلاث المذكورة للتصوف انعكست في الكتابات البنجابية، فالمرحلة الأولى، التي يمثلها بابا فريد، كانت تتميز بالتواضع وروح التعايش، و التقشف، و مخافة الله عزوجل ثم أكد شاه حسين على رؤية عدم الالتزام الصارم. و في المرحلة الثالثة نجد الشعراء الصوفية من أمثال بولهي شاه، الذين كانوا يؤمنون بالخيرية، و تحطيم أغلال الدين الرسمي، و مما يميز به الشعر الصوفي بصورة بارزة هو أن الشعراء الصوفية اختاروا القوالب المحلية للشعر، مثل "تشانند" و "دوها"، و "كافي"، و "ديوث"، و "شيرافي".

إن الرموز البنجابية النموجية توجد بكثرة في الشعر الصوفي باللغة البنجابية، و تتعلق هذه الرمزية بالمنازل المختلفة الثلاثة للسمو الروحي لدى الصوفية. فالمنزلة الأولى هي منزلة السالك، و المنزلة الثانية هي الاشتياق إلى نبيل الاتحاد مع الله. و نرى أنه بفضل رؤية الصوفية عن الحب قد اكتسب عدد من المحبين الخرافيين قداسة الأبطال الروحانيين. و المنزلة الثالثة هي مرحلة النقاء الأصيل، حينما يخرج الصوفي، بعد أن يكتوى بنار تجارب عبيدة، سالما غانما. و إن الإنسان يحتاج إلى دعاء المرشد للنجاح في هذا الطريق.

و من أكبر مآثر الشعراء الصوفية هو ارتفاعهم على الأفكار المحدودة الضيقة للديانة، و توكيدهم على حب الله فحسب. كما أن اتجاهاتهم الوطنية و الاجتماعية، و تعاطفهم مع المعتمدين

تاريخ موجز للمولوية وأهمية طقوسها

بقلم: أدهم روعي فيجلالي

"المولوية" طريقة صوفية معروفة في التاريخ التركي. سميت بهذا الاسم من كلمة "مولانا"، و هو لقب جلال الدين الرومي. وقد تأسست هذه الطريقة على يد ابنه سلطان ولاد، و اكتسبت احتراماً لدى الناس. ويتم أداء طقوسها و شعائرها في سماع خانة (دارالسماع) حيث يجتمع الدراويش لأداء "أبين" المراسيم الدينية و العبادة العامة.

و من أهم مقومات دار السماع هو المطبخ، و هنا تبدأ المرحلة الأولى لمن يريد أن يصبح درويشاً "مولويًا" حيث يتدرب فيه المرشد على واجباته على يد القائم على المطبخ.

و إن طقوس المولوية تتكون من ستة أمور: مديح الرسول صلى الله عليه وسلم، و "تقسيم ناي"، و "دور سلطان ولاد"، و السلام، و تلاوة القرآن الكريم، ثم الدعاء. و هناك شعيرة أخرى يؤدونها "المولويون" هي السماع، الذي يرمز إلى الحب الإلهي، و الانجذاب الصوفي، و الإتحاد مع الله عز و جل. و إن ما بين خمسة عشر و ثلاثين درويشاً، بما فيهم المطرب، يشاركون في "الأبين"، فيدخلون دار السماع حفاة القدم، و يجلسون على

فكرة الحب والافتراق الصوفية في شعر "كبير" وملك محمد جانسي

بقلم: ان. بي. غفوروا

إن التفاعل بين الأدبين الصوفي والبهاكتي، قد لفت انتباه عدد من الباحثين السوفيت. إن "كبير" و"جانسي" من أهم الشعراء الصوفية لهذا العصر. فكبير كان حانكا، وكان قد شغف حباً بـ"رام ورحيم". ووفقاً لرؤيته العلمانية كان يرى كلا منهما من أسماء الله تعالى بالذات. وهو الذي بدأ حركة نيرجونا بهاكتي (Nirguana Bhakti) التي رفضت النظام الطبقي، و الدوغمات، و العادات و الطقوس الدينية، وجمعت بين الرؤى الفلسفية الدينية للهنوس و المسلمين التي تدعو إليها الفيكتا و التصوف، و دعت إلى حب الله و الإنسانية.

انتشر التصوف في الهند في القرن الحادي عشر الميلادي. وقد صادف ذلك زمن النشأة الثانية في الشرق، و ظهر ذلك في الهند بمظهر "البهاكتي" و حركة التصوف حيث كانت تتم الدعوة إلى المساواة، في أسلوب صوفي. إن حب الله و الاتحاد به أخيراً هما رسالتان الرئيسيتان

سجادة، و الشيخ، الذي يلف عمامة خضراء حول رأسه، يتقدم نحو بساط أحمر من جلد الخروف مقابل المطرب، و هنا تبدأ الشعيرة بقراءة الفاتحة. ثم تنشد أبيات من "المثنوي"، و يدعى من المرشد الشفاعة عند الله عز وجل ورسوله. و بعد ذلك تنشد قصائد في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، و تغنى بالمزمارة. إن هذا "الابيين" (المستور) رمزي، وهو نتيجة الجمع بين العبادة الفكرية و الشفهية. فالرمز الأول وهو "المزمارة" يرمز إلى الإنسان. و الرمز الثاني "قدوم" إشارة إلى نبي الله اسماعيل عليه الصلوة و السلام و "دورسلطان و لاد" رمز لثلاث ممالك طبيعية أي الحيوان و النباتات و الجماد و إشارة إلى البعث بعد الممات، و الحياة الابدية تحت توجيه الشيخ و "السلامات" الأربعة رمز للكوائن الأربعة أما المنصب أو بساط جلد الخروف للشيخ فرمز للحياة. و هذا المنصب أكبر منصب أخلاقي، و يكون لونه أحمر و هو لون الإتحاد و الظهور.

إن مولانا جلال الدين أحد المنجيين الذي نزر حياته للسلام و أمن البشرية، و قد أوغل في الحياة الإنسانية، و كتابه "المثنوي" يشتمل على الحكمة و الحق. و لا يمكن لأحد أن يتصور تخلا أكثر رقة و إخلاصا باسم العدالة الاجتماعية، و حرية الضمير و الأخوة الاجتماعية، و كتابه "المثنوي" يرشد الإنسان إلى نظام أكثر اتزاناً و انضباطاً و اعتدالاً، و إلى الإيمان في العصور كلها. و قد أعد هذا الكتاب للإنسان الذي يجنح تارة إلى الخنوب، و إلى طلب الحق في خضم شكوكه و قلقه و تردده و ارتياحه تارة أخرى، و إنه دليل أبدي يمتد من الماضي إلى المستقبل.

لنموذج كلاسيكي يعبر عن الحب الصوفي في الفولكورات. و تدور هذه القصة العظيمة حول الحب و الهجران مصحوبة بالتجارب و المنتاليات الاكثر رومانسية، و التي كانت متوارثة في الثقافة الهندوسية و الإسلامية على السواء. و هو يحاول أن يقول لنا إن الفراق من المحبوب، هو في الواقع مقاساة الروح البشرية للعذاب حينما يبتعد من الله. إن الفراق و الحب هما الفكرتان البارزتان في شعر جانسي و كبير، فيقولان إن "بيرها" أي الألم، و العذاب، و الافتراق، ينبع من "بريم" أو الحب، و بدون حب لا يوجد ألم الفراق، و (البيرها) هو افتراق المحب عن حبيبه أو ابتعاد الرجل من إلهه. إن الحب بالذات يشمل التشوف و التألم. و الشاعران حينما يتحدثان عن المحب الذي يتخلى عن الدنيا لأجل حبيبه، فهما يرمزان إلى الروح البشرية التي ترفض كل متعة أرضية لأجل الاتحاد الأخير بالله عزوجل. و من هنا تم تصوير "بيرها" كأنه يتشوف، و يتألم، و ينتظر هذا الاتحاد.

وقد أكد "كبير" و "جانسي" تأكيداً شديداً على أن الحب و "البيرها" ينمجان أحدهما الآخر، و من المستحيل الفصل بينهما، كما قالوا إن الحب فكرة صوفية محضة، و هي تحيط بالبيرها و التألم و التشوف، و هو يؤدي إلى الإتحاد النهائي بالحبيب، و هو الله تعالى.

□

لكل من التصوف و البهاكتي. إن رسالة الإسلام الداعية إلى حب الله، و إقامة المساواة بين جميع خلقه، و الأخوة، انمجت في الهند مع فلسفة حركة البهاكتي. و إن منظري هذه الحركة كانوا من عامة الناس الذين انتشروا بين الجماهير، و قاموا بنشر رسالتهم بلغة سهلة دارجة، معبرين عن آمالهم و طموحاتهم. إن "كبير" احد الذين حاولوا نشر رسالتهم بين الناس عن طريق الشعر. و طبقا لفلسفة كبير إن سيرة المرء لانتحد بالتأثير السماوي بصورة كاملة، بل يؤثر فيه أيضا أولئك الذين يعيشون من حوله. إن الشاعر الفارسي الصوفي شيخ سعدى أيضا عبر عن هذا الرأي قائلا: لا تصحب رجال السوء، خشية أن يلتصق بك اسم سوء.

و دعا "كبير" إلى أن حب الله الحقيقي لا يكمن في القيام بالدوغمات و الطقوس الدينية، بل في تزكية القلب. و إن حب الإيمان الصحيح هو حب الله فضلا عن الذل و الخضوع. وقد كان يحب الله، كما كان يحب الإنسانية.

و ينبغي أن نلقي نظرة على الجوانب الأدبية و الفلسفية و الدينية للاندتلاف الهندوسي و الإسلامي المتمثل في البهاكتي و التصوف عن طريق دراسة أعمال كبير و جانسي. كان جانسي أحد أتباع الطريقة الجشنتية، و تزوج امرأة هندوسية أصبحت من جهتها داعية متحمسة للتصوف. و يوجد شعر جانسي على شكل "المثنوى" طبقا للتقليد الفارسي، غير أنه قرضه في "الأودمية" البسيطة، اللهجة التي كانت تلقى الرواج لدى الناس في شمال الهند آنذاك. و إن شعره الملحمي بامافات (Padmavat)

الطريقة الجشتية والموقف العلماني بالإشارة

إلى خواجه الشيخ فريد الدين جنج شكر

بقلم: نظام الدين غوريكا

التصوف فلسفة يحصل بها المرء على المعرفة، و المعرفة تحمله على تنظيم العمل، و بواسطة العمل يبحث عن الحكمة، و بالحكمة يكتسب التقوى. و هذه هي التقوى التي تجعل المتصفين بها ان يظلوا بعيدين من هذا العالم الفاني، و بالتالي تجعلهم يميلون إلى الحياة الأبدية، و يتقربون إلى الله في نهاية الشوط. و بكلمة أخرى، إن التصوف الذي هو خلاصة الوحي السماوي و الأحاديث النبوية يفرس مشاعر الأخوة و المساواة، و التساوي، مصحوبا بشعور خدمة الإنسانية في اتباعه، و ذلك بغض النظر عن العرق، و الملة، و الطبقة، و العقيدة، و اللون. و التصوف في مراحل الابتدائية كان يضع التأكيد على حب الله، ولكنه أخيرا صار يؤكد على ضرورة تنمية الإنسان مع تنقية ذهنه بالدعاء و المراقبة.

إن غرس الحب و المودة في قلوب الناس كان الهدف الأسمى في حياته، وإنه لم يكن يعير أى عناية لاختلاف الطبقة والعقيدة، والاعلى والأنى، والثرى والمعدم، و العالم والجاهل. و كانت زاويته مركزا للتأليف الحضاري حيث كان يحاول جهده ليملا الفجوة بين مجموعات اجتماعية و نظرية و لغوية و حضارية مختلفة في الهند، وبه قام بشد عضد حضارة الهند المركبة و الدفاع عنها.

□

إن زوايا الصوفية، لم تكن بمثابة مراكز تربوية للتأخي، بل كانت أيضا منبعا للمعرفة والإرشاد والتوجيه. فكان الاتباع ينجون من الأزمات الخلقية، والاستغلال الاقتصادي، و المساوى الاجتماعية، و ينجحون في نهاية المطاف، في الاحتفاظ على انسجام طائفي، و استقرار اجتماعي، عن طريق التسامح الديني. إن "الجشئية" طريقة بارزة بين الطرق الصوفية في الهند، وقد غرست هذه الطريقة الشعور بالواجب في الحكام و الملوك، لإقامة العدل و المساواة، و للقضاء على الفوضى الاجتماعية، و التعصب الديني. يقول مثل صوفي: "إن الرجل الصالح من يكون له خلق طيب و عادات حميدة، و يقوم بأعمال حميدة. "إن الطريقة الجشئية، تكيفت بصورة تامة بالأوضاع و البيئة المحلية للبلاد، و نتيجة ذلك جنبت إليها عددا كبيرا من النين كانوا ينتمون إلى ديانات و مذاهب فكرية مختلفة. إن الطريقة "الجشئية" التي بدأت في الهند على يد خواجه معين الدين الجشتي، لها قائمة طويلة للخلفاء الروحانيين. و لعل خواجه الشيخ فريد الدين مسعود جنج شكر كان الأبرز و الأجر بالإحترام بين الصوفية الجشئية لأسباب عديدة. إنه لم يكن يتخرج من استعارة تقنيات و ممارسات روحية من الهندوسية و الجاينية و البوذية و العقيدة الفشنية، و الشيفية، التي لم تكن متعارضة مع الإسلام، و كانت مؤدية إلى المكاسب الروحية. فبدأت علاقة جديدة بين المرشد أو "جورو" و المريد أو "شيل"، و أصبحت زاويته مركزا للخدمة و العبادة. كان خواجه فريد الدين جنج شكر رسولا لمنهج حياة إنساني، و رائدا للوحدة في الاختلاف، و كان يعتبر جميع الناس سواسية، و وجوب تعليمهم جميعا.

مساهمة مولانا الرومي في التصوف الهندي بالإشارة الخاصة إلى دور المرشد

بقلم: أم. جي. غوبتا

طبقاً للتقليد الروحي الصوفي فإن الإنسان لا يمكنه أن ينال المقامات الروحية بدون مرشد بشري حي يعيش في المجتمع كجزء منه. و قديما رفض الهنود فكرة مرشد (جورو) يجلس في مغارة في الجبل. أو في كوخ في الغابة، بعيدا عن المناطق التي يسكنها البشر، وذلك أن مثل هذا الشيخ أو المرشد لا يرجى منه فائدة للبشرية، ولا يستطيع أن يكون واسطة لنجاة الإنسان. و الشيخ الذي يعيش كرب بيت عادي يستطيع أن يكون واسطة لنجاة الإنسان و مرشدا صحيحا. و ينبغي ألا يتلمذ أحد لمرشد دون أن يقتر مدى معرفته و عقله. فإن المرشد بمثابة رجل ميت في يد المرشد الذي يجب إنعاشه. إن المرشد يسلم نفسه للمرشد الذي يفتح بغسول المعرفة العين التي أعماها ظلام الجهل. و المرشد يكون خبيرا بطرق الكفارة المختلفة (سادهانا). و من الوقاحة و الحمق أن يختبر المعرفة الروحية للمرشد.

الشاقة المملوءة بالآخطار والمازق ولاتقع في شرك المتصّعين.
المرشدون الحقيقيون الشجعان باسلون، أما المتصنعون مزععو القلوب.
إن باحثا حقيقيا، مع ذهن متفتح، يستطيع أن يعرف مرشدا حقيقيا. إن
نور الله المنعكس في المرشد هو الذي يمكنه أن يخمد نار الشهوة.
المرشد نور، و عقل، و معرفة، و حب، و جمال.

□

إن التقليد الصوفي يرفض النظرية القائلة بأن الإنسان لا يمكن أن يكون مرشدا للإنسان. كما يرفض بصورة أكيدة أن يكون المرشد هو الإله أو الطبيعة. وإن من يرد أن يدخل هذا المجال يجب أن يتخذ لنفسه مرشدا يتمتع بالقوة السماوية (سادهنا)، ولا توجد مثل هذه القوى إلا في الأناس الواعين، ولا توجد في الأشياء غير الواعية. ومن الممكن مغالبة الشهوة، والغضب، والطمع، والوهم، والفخر، والحسد بمساعدة المرشد. وإن مرشدا يعيش كرب بيت عادي فحسب يمكنه أن يوضح الأسرار السماوية الدقيقة باللغة التي يستطيع أن يفهمها عامة الناس.

إن رتبة "المرشد" ليست شيئا يورث، إن التقليد الروحي الصوفي يحذر من أن يورث "منصب المرشد". وفي هذا السياق سوف نشير بإيجاز إلى مساهمة مولانا الرومي في التصوف الهندي وإلى أثر كتابه "المثنوي" على الصوفية الهندود من أمثال خواجه معين الدين الجشتي وكبير، ونانك، وسرمد، ومرشدي العقيدة "الرادها سوامية" من آجرة. إن رسالة كتاب "المثنوي" تتمثل في أن شخصا لا يصل إلى الله بدون إرشاد مرشد كامل وحي. والإنسان يمكنه أن يبحث عن مثل هذا المرشد إذا جد في البحث عنه. وإذا وجدت مرة مرشدك فسلم نفسك إليه، ولا تتخاصم معه، أو تناقش أو امره أبدا، إنه أفضل سبأح يستطيع أن يعبر بك لجاج هذا العالم، وأفضل طبيب يستطيع أن يعالج جميع أمراضك المزمنة العسيرة العلاج. وإن مرشدا حيا ناطقا فحسب يمكن أن يكون سبب نجاتك، والمرشد الحي هذا هو الذي يستطيع أن يرشدك في الرحلة الروحية

مولانا الرومي و الإنسان الكامل

بقلم: أفضل إقبال

خلق الله الإنسان على صورته، و نفخ فيه من روحه، و جعله خليفته على الأرض، كل إنسان يولد متّزناً و طاهراً، و لا يوجد هناك إثم أصيل. قد انمجت الروح و الجسم في الإنسان الذي يمثل أكبر عمل للخلق الإلهي، و هو نزوة الكون و محوره. و علمه الله من علمه، و فضله على الملائكة، حينما فوض إليه القيام بشؤون العالم. و إن المعرفة و العقل و الوعي هي الصفات التي تميز الإنسان من كل من البهائم. و إن الإنسان وحده أودعت فيه قوة اتخاذ القرارات لنفسه. و الحياة ليست إلا المعرفة، و إن روحنا أفضل من أرواح البهائم بما أنها تتصف بمعرفة أكثر.

يتقدم مولانا الرومي نظرية ارتقاء الإنسان، و يسهب القول في مراحل تنميته المختلفة. لقد رقى الخالق الإنسان عن وضعه البهيمي إلى الإنسان حتى أصبح نكيا و عاقلا و قويا. و يوسع الرومي بيانا لطبيعة الإنسان استنادا إلى أثر النبي صلى الله عليه وسلم. قال النبي صلى الله عليه وسلم ما معناه : خلق الله الملائكة و أودع فيهم العقل، و خلق أبناء

تنعمم و تخلق من جبيد في كل لمحة. كما يعتقد في الإرادة الحرة و في قدرة الإنسان على اختيار أعماله لنفسه. و لاشك في أننا نملك قوة معينة للاختيار. و إذا لم يكن كذلك، فإن الأمر و النهي يفقد جميع مفاهيمه، و يعود الثواب و العقاب خلوا من المعنى. إن قوة الاختيار و طبيعة الاختيار كامنة في الروح. إن قوة اختيار الخير أو الشر تتزايد أضعافا عن طريق الاستيحاء و الإيحاء.

إن خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم يمثل ذروة وصول الإنسان إلى الحد الأقصى الذي يمكن الوصول إليه، فتظل النبوة باقية فيه و ختمت عليه الرسالة في المستقبل، و يظل إلى الأبد منارة ضوء و إرشاد للإنسانية. فقد ساهم مساهمة فريدة في إنقاذ الإنسان، فمحمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الكامل.

□

أحم وجعل فيهم العقل والشهوة، فمن غلبته شهوته على عقله فهو أحمط منزلة من البهائم.

و بصفته صوفياً فإن مولانا الرومي يعارض بشدة الطمأنينة و الانطواء على النفس والتهرب من الواقع. و يؤكد تأكيدا بالغا على بذل الجهد و النشاط الدؤوب. إن الله لا يعترية التعب و لا يمسه اللغوب للمحة واحدة. و حتى المساعي غير المجبية أفضل من الكسل. فهو يحث الفقراء على العمل وعدم الاعتماد على المعجزة. فإنه لا يحصد الإنسان حتى يزرع. و يجب أن يكسب الإنسان قوته مادام جسمه قادرا على ذلك. وإن الحياة حياة الشجعان.

و يجب أن يواجه المرء الحياة من الأمام، و الا يلوذ منها بالفرار، و أن يسعى و يبحث، و ينبغي الأيؤجل البحث إلى الغد. إن الصوفي هو الناطق باسم الوقت.

و يرى مولانا لرومي أن النبوة تعني الكفاح، أي الإعلان بالأفكار و الرؤى لقبول التحديات. فقد نوشد محمد صلى الله عليه وسلم أن يترك الانعزال إلى الغار و يعتمد إلى الصراحة التامة، و أمره الله تعالى أن يخوض الحرب ضد الاضطهاد، و أن يزيل النظام القائم على الجور و الاستغلال. إن الثروة و الممتلكات ليست ما يعاب على حصولها، و لكن العيب في أن تكتسبه بطرق غير شرعية. إن كسب القوت بدون الجهد و السعي ليس ما يتفق و قانون الله سبحانه و تعالى. إن مولانا الرومي يرفض رؤية عالم تعوزه الحركة و الحياة، و يعتقد في أن الظواهر كلها

دراسة مقارنة لمعالجة "الفتوح" في الوثائق الجشئية الرئيسية

بقلم: رياض الإسلام

إن نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم أكد تأكيدا بالغا في تعاليمه على الكسب و الحصول على القوت بكد اليمين و عرق الجبين. و قد جعل هذه الجهود تتساوى مع عبادة الله عزوجل. كما يوجد هناك تأكيد واضح كذلك على التوكل أو الاتكال على الله. كان الصوفية يعتبرون الكسب سنة نبوية، وكانوا حريصين على ألا تحول مزاوله التوكل دون امتثال سنة الكسب. إن الرؤية القائلة أن الصوفي الاصيل يجب أن يعتمد على الله لمعيشته، و ألا يسعى لكسب قوته، بدأت تجد جنورها في التصوف ابتداء من القرن العاشر فصاعداً. و عندما قدم الصوفية الجشتيون الهند، كان التوكل قد أصبح ميزة بارزة للتصوف. و إذا كان الصوفي لم يكن ليكسب قوته كان عليه أن ينتظر حتى يصل اليه "الفتوح" أو الصدقة التي لم يطلبها. و إذا لم يحضر أحد ليقتم "الفتوح"، كان على الصوفي أن يظل في انتظارها، معتصما بالصبر و الصمت، و الا يشتكي أبدا. و يجوز له أن يتسول لنفسه و للصوفية المتضورين جوعا، إذا لم يطيقوا الصبر على

تواجد الاحتجاج الاجتماعي في الأدب الصوفي دراسة الوضع في كشمير

بقلم: محمد اسحاق خان

إن الإستبداد الكبير للطبقة البراهمية في كشمير خلال القرن الرابع عشر الميلادي بسبب استياء اجتماعيا متواصلا ضد سيادة البراهمة. فبعض الباحثين يذكرون سبب هذا الوضع رؤية الإسلام عن المساواة بين البشر، وقيمه الاجتماعية، ومساهمة الصوفية في بدء تقليد خير قائم على المساواة بين البشر وحب الإنسانية. إن الصوفية والأدب الصوفي من الأهمية بمكان. و إن دور الصوفي الكشميري المدعو بـ نور الدين "ريشي: بوجه خاص، ذو أهمية كبيرة، و الذي لم يكن يعرف برسول الوحدة بين الهندوس و المسلمين فحسب، بل إن شعره ينم عن الأسلوب الثقافي للحضارة الإسلامية في منطقة تتوزعها الطبقات، و عن فضائل الروح البشرية التي تزدهر داخلها.

و توجد هناك وقائع عديدة جرت فيها محادثات بين نورالدين و البراهمة، حيث قام بإقناعهم الأيزدروا الطبقات الدنيا. كما كان هناك اعتقاد سائد أن شخصا من أصل وضيع لا يستطيع أن يخدم الله أو يعرفه،

الجوع. وكان يعرف ذلك بالزنبيل أو كوب التسول. كان الشيخ نظام الدين أوليا يبرر قبول الفتوح ناقلا أثرا جاء فيه: أن عمر بن الخطاب حينما لم يقبل ما أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم فنصحه النبي بقوله في مامعناه: إذا أعطاك أحد شيئا دون أن تسأله، خذه و أعط ما لاتحتاج إليه شخصا آخر.

إن الصوفية الجشتيين لم يكونوا يرضون بصورة عامة بقبول "الفتوح" من المصادر الحكومية، وكذلك كانوا يحاطون حيطة بالغة في قبول "الفتوح" نقدا. قال الشيخ نظام الدين أوليا: لا يجوز أن يقبل "الفتوح" إلا فقد يبيه ورجليه، أو من لايعمل عملا، ولايذهب إلى شخص طلبا للمساعدة، ولا يقبل مبلغا معيناً، فهذا وحده هو الذي يجوز له أن يقبل "الفتوح".

كان هذا "الفتوح" يقبل يوميا في زوايا الشيوخ الجشتيين، وكانت توزع هذه المبالغ بين الناس. و اذا لاحظ أحد من الشيوخ سوء استعمال أو سرقة "الفتوح" فكانت تصيبه قشعريرة غضبا. جاء في (سير الأولياء) أنه حينما قرب أجل الشيخ نظام الدين الأولياء فأمر بتوزيع جميع الحبوب الموجودة في المستودعات، ثم دعا أصحابه المقربين إليه و مريديه و خدامه و طلب منهم أن يكونوا شهداء على هذا التوزيع. □

أساطير المجتمع الكشميري التقليدي تدور حول أسئلة ذات الأهمية الاجتماعية فضلا عن القضايا الدينية الخاصة. ولا يوجد هناك أي انحياز أو تعصب ضد الهندوسية في الإسلام.

وأخيرا، إن انتشار الإسلام في كشمير لم يتحقق بشجب أية ديانة،

□

بل عن طريق الحوار و المباحثة.

فقام نور الدين بمناقشة هذه الرؤية، ودافع عن الاختلاط بالفقراء، وعارض النظام الطبقي. وقام بإيضاح المعنى الروحي المجرد العميق لحقيقة الله، فأنشأ وعيا من نوع جديد بين الناس، وطالبهم بالتخلي عن القيود الاجتماعية، و باعتبار الطبيعة مرشدهم، والوصول إلى الحقيقة المطلقة بواسطة محض أفكارهم ومشاعرهم.

لقد كان نور الدين بطل المضطهدين، ورافع لواء الأخوة و المساواة الإنسانية. وكان يشعر بالم وهم بالغبين على التمييز الذي كان يفرق بين المرء وأخيه، وبأسلوبه المتواضع الخاص قام بمحاولة جريئة لإزالة هذه العقبات، وذلك عن طريق شرح صوفي للظاهرة الطبيعية. حيث كان يقول إنه ليس مولد الإنسان في محتد شريف، بل عمله الذي يحمل أهمية في نهاية المطاف في تقرير منزلته الاجتماعية. وإن هذه الفلسفة الاجتماعية الصوفية المقنعة لم تؤثر في المسلمين والطبقات الدنيا فحسب، بل أثرت أيضا في بعض طالبي المعرفة بين البراهمة الذين من جهتهم قاموا بتعميم شعره عن طريق نقل أبياته وحفظه للأجيال التالية.

إن جوهر انتقال كشمير إلى حضن الإسلام هو التفاعل الذي سعت إلى تحقيقه عقيدة عالمية على المستوى الاجتماعي خلال قرون من التبادل الثقافي، فقد جاء الإسلام بتوتر هائل ذي طبيعة اجتماعية وخلقية في مجتمع كان يتسم برؤى مقررة للصالح وسيادة البراهمة، ورفع المكانة الاجتماعية للطبقات الأكثر ازدياء في المجتمع. إن أكثر

مخطوطات نادرة في التصوف وأهميتها

بقلم: شوكت علي خان

التصوف عبارة عن الأخوة العالمية، و القيم الخلقية الطيبة، و خمة الإنسانية، و أخيرا الاتحاد بالله. فقد دعا كثير من الصوفية إلى الوئام و المودة و حب الإنسانية، الأمر الذي أدى إلى الدمج الحضارى. إن متصوفة ولاية راجستان (Rajasthan) ساهموا مساهمة بارزة في التصوف و رعاية العلمانية و الانسجام الطائفي. إن معهد الدراسات العربية و الفارسية يحتفظ بعدد من الوثائق القيمة النادرة حول التصوف التي هي في انتظار الطلبة و الباحثين.

١- "آداب الصوفية" (مخطوطة عربية) : جمعها أبو عبدالرحمن في عام ٤١٢ هـ / ١٠٢١م.

و هي وثيقة نادرة جدا لا توجد في أي مكان آخر، و قد تم نقله إلى ميكرو فليم. و تحتوي على فلسفة التصوف و روحانيته و نظرية الرؤى السماوية و المراقبات و الادعية.

المخطوطة نسخة قديمة جدا، لم ينكر فيه تاريخ نسخها، ولكن نظرا إلى الملاحظات الجانبية و الخط وغيره يبدو أنه قد مضت عليها خمسة قرون، و مع ذلك فهي في حالة جيدة. و هي تحتوى على ملاحظات جانبية و تعليقات وضعها سيد جامي و دارا شكوه وغيرهم.

٧ - "أسرار الأحكام شرح شريعة الإسلام" (مخطوطة عربية): رسالة نادرة أصيلة. و هي تعليق على كتاب "شريعة الإسلام" ليعقوب البنباني مع مقارنة و تعديل.

٨ - "بغية السالكين إلى أشرف المسالك" (مخطوطة عربية) بين القرن السابع و الثالث عشر تقريبا. كتبه الشيخ الإمام أبو عبد الله أحمد الساحلي. و هو عمل قديم حول التصوف، و توجد عليه دمغات ختم ناظري المكتبات المغولية.

٩ - "شرح حبيقة حكيم" (مخطوطة فارسية) لعام ١٠٤٨هـ/١٦٢٨م: تعليق على "حبيقة" أبو مجد الدين أم عباسي المتوفى ٥٤٥هـ/١١٥٠م، كتبه عبد اللطيف بن عبد الله السناني، مع ملاحظات جانبية على كتاب "الحبيقة" المنقح. و هو اختصار لتعليقه الأوسع.

١٠- "جوامع الكلم" (مخطوطة فارسية). و هو عمل قيم و نادر يحتوى على خطب و تعاليم روحية لأبي الفرح صدر الدين سيد محمد حسين كيسودراز المتوفى عام ٨٢٥هـ/١٤٢١م، كتبه محمد أبو بكر حسين. و هو عمل منمق مزخرف، نوخط جيد، و أوله مسطر بالذهب، و توجد عليها ختم بعض المكتبات الملكية.

- ٢ - "مظهر النور" (مخطوطة عربية) قد ألفت في عام ١١٩٣هـ/١٧٧٩م. هذه أيضا وثيقة نادرة غير مطبوعة حول النظرية الصوفية لوحدة الوجود. ترجمه سيد نور الهدى، ووضع ابنه تعليقا عليه.
- ٣ - "العروة لاهل الخلوة" (مخطوطة عربية) منذ عام ٧٤٣هـ/١٣٣٩م مقالة نادرة كتبها أبو الكلام أحمد علاء الدولة، وشرح فيها فكرة الله تعالى. كما بحث عن عقائد الإسلام المختلفة وخصائص التصوف.
- ٤ - "ترجمة الكتاب" (مخطوطة عربية) لعام ١٠٥٨هـ/١٦٤٩م. هو عمل موثوق به للشيخ محب الله حول النظريات الصوفية، ويشتمل على "منحياته". وهي نسخة نادرة جدا، وعمل شامل ذو أهمية بالغة، ويثبت بالبراهين النظم الصوفية و الدينية للمتصوفة ولها أربعة أجزاء يعالج كل منها، العقيدة الدينية، والقوانين الشرعية، وقواعد السلوك الصوفي، والتجربة الصوفية.
- ٥ - "شرح عوارف المعارف" (مخطوطة عربية) لعام ٨٢٥هـ/١٤٢١م. هو تعليق قيم وضعه سيد محمد حسن الحسيني بنده نواز كيسودراز، المريد الاثير للشاه نصير الدين جراغ دهلي، على كتاب "عوارف المعارف" لشهاب الدين السهروردي. وهو تعليق شامل كامل يحتوى على ١٠٥٦ صفحة، مع ملاحظات جانبية.
- ٦ - "نقد النصوص":
وثيقة نادرة قيمة للصوفية والباحثين، وهي مجموعة للفلسفة الصوفية و التصوف و الاخلاقيات، و شرح للأراء الصوفية لابن عربي. و هذه

إن هذه المخطوطات النادرة القيمة كلها تلقي الضوء على الأوضاع السائدة في المجتمع، و على الحضارة المتواجدة آنذاك. وهي بمثابة خزائن للنظرية الصوفية و منهج الحياة الصوفي. كما تمثل الاتجاهات الناشئة في المجتمع - مثل أعمال الظلم الاجتماعي بين الحاكمين و المحكومين، و تكشف النقاب عن أصل و ارتقاء و تنمية الحضارات و الفنون و اللغات و العلوم المختلفة التي يحيط بها التصوف.

- ١١ - "طبقات شاجهاني" (مخطوطة فارسية): و هو عمل نادر شهير غير مطبوع، يحتوى على تراجم ٨٨١ علما بارزا ابتداء من الملك تيمور إلى الملك شاهجهان، و الفه محمد شاهد خلال عصر حكم شاهجهان. فجزؤه الأول يبحث عن الصوفية والقيسين و العارفين بوجه خاص. و الجزء الثاني يخص الباحثين و الفلاسفة و المعلمين، و الجزء الأخير يبحث عن الشعراء.
- ١٢ - "سيرب الصدر أو سيرب الصدور" (مخطوطة فارسية) لعام ٩٦٩هـ/١٥٦٠م تقریبا: و هي خلاصة وافية ذات أهمية تشتمل على تراجم الصوفية و العارفين بالله، جمعها مؤلف مجهول بعد ١٥٦٠م بزمن قصير. و قد أصاب التلف أول الكتاب و آخره، و هو يستهل من الوسط بذكر الشيخ إمام الدين إسماعيل، و يختتم فجأة بذكر بي بي فاطمة سام من الفصل الخاص بالنساء الصوفيات.
- ١٣ - "اشجار الجمال أو أخبار الجمال" (مخطوطة فارسيه) لعام ١١٥٢هـ/١٧٤٠م: و هو عمل نادر يشتمل على تراجم الصوفية و خطبهم و ممارساتهم و ادعيتهم ثم جمعه خلال حكم محمد شاه في عام ١١٥٢هـ/١٧٤٠م. لم يمكن الاطلاع على اسم مؤلف الكتاب، و بالنسخة بعض التلف. و هو يتضمن بصورة رئيسية حياة و تعاليم و آثار بابا فريد جنج شكر.
- ١٤ - "ادب المريدين": (مخطوطة عربية) لعام ٥٦٢هـ/١١٦٢م: ألفه أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، و يبحث عن الطريقة السهروردية وعن طرق و حقوق و واجبات و آداب السلوك الخاصة بالمريدين.

التصوف في البنجاب عبر العصور تاريخية كلام الشيخ فريد في "آدي غرانث"

بقلم: جاسوانت سينغ مارواه

لعب الصوفية و الشعراء دورا بارزا عبر الزمن، في تاريخ التصوف الإسلامي، و تاريخ الفلسفة الهندوكية، و التقاليد البينية السيخية، لخلق بيئة صالحة للعلاقات الودية بين الملل المختلفة. فقد قال الدكتور اس. رادها كرشنان (Dr. S. Radhakrishnan) : إن حركات راماناند (Ramananda) و تشيتانيا (Chaitanya) و كبير (Kabir) و نانك (Nanak) تشهد بتأثير الإسلام فيها. و كذلك من المعقول أن يفترض أن التصوف و الإسلام كلاهما قد تأثرا، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بالفكر الهندوكي و الفلسفة البونية في الهند و خارجها.

كما ساهم الصوفية مساهمة قيمة في الهند في إيجاد التفاعل بين الهندوس و المسلمين، و ساعدوا على اعتناق سلمي للإسلام بعدد أكثر من الحكام الذين كانوا يمارسون السلطة السياسية. فخلال الحكم العربي الذي استمر لثلاثة قرون في السند (Sindh) اعتنق عدد من الأمراء

و ادرج فيه كلمات الشيخ فريد بالاضافة إلى كتابات الصوفية المسلمين و النساك الهندوس الآخرين. و من الممتع أن نجد فيه شخصية غورو نانك ديف رسالة الحب و المساواة و الاخلاق و الفضائل الشاملة، كما يعبر عنها "ادى جرانث"، الذي يضم كلمات فريد، و تعكس تشابها باعنا على العجب بين المعتقدات الأساسية للمسلمين والسيخ. فكلاهما يؤكدان على التوحيد، و حب الله، و خمة الإنسانية، كنزوة و قمة للنشاطات باكملها. و هناك ائلة كثيرة تدل على أن الشيخ فريد هو الذي قرض شلوكان (Shalokas)، شاباز (Shabads) الأربعة الواردة في "ادى جرانث". واني من جهتي أوكد على أن كلا من جورو نانك ديف و بابا فريد كانا يهدفان إلى أن يزيلا حواجز الطبقة و العقيدة و اللون و الجنس، و يهديا القلوب الخاطئة و الأرواح الأثمة إلى طريق الاستقامة المذهبي، و يقمما للعالم انه يمكن فتح قلوب الناس بكيمياء الحب، فلم يزل كل من جورو نانك، و الاساتذة السيخ المتعاقبون، و الصوفية، مصدر إحياء كبير عبر السنين، لا في بنجاب وحدها بل في طول الهند و عرضها.

□

المحليين الإسلام. و كان كثير من الصوفية قد استوطنوا المناطق الشمالية والجنوبية للهند، ونشروا شبكة الطرق الصوفية المختلفة في طول الهند و عرضها، و نتيجة لتعاليمهم زالت حواجز العقيدة البينية للإسلام في جانب، و في الجانب الأخر زالت الاقتصارية الاجتماعية و التميز الطبقي للهندوس. و كانت سياستهم تتمثل في السلم العام، كذلك التي كان يتبعها الامبراطور المغولي اكبر. و وجدوا استجابة أوسع لرسالتهم لدى الطبقات المنبوذة والمضطهدة. و إن عقيدة الإسلام، مع توكيده على المساواة، لم يضمن لهم دخولا مساويا حرا في الأخوة الإسلامية العظيمة فحسب، بل ضمن لهم أيضا الإعفاء من ضريبة الرؤوس المرهقة.

و حالما قام محمود الغزنوي بفتح البنجاب، دخل التصوف إليها، و أخذ يتوافد إليها الصوفية، و كان من بينهم الشيخ فريد من أتباع الطريقة الجشتية الذي عرف أيضا بابا فريد.

كان (جورو نانك) على إمام تام بدخول أعداد هائلة من الناس في الإسلام بفضل الشيخ فريد، و لذلك التقى بخلفائه خلال رحلاته، و أجرى معهم محادثات. و نظرا إلى الشمولية و التحرر الذي كانت تتسم به تعاليم الشيخ فريد، قام غورو نانك ديف (Guru Nanak Dev) بجمع كلماته (باني)، و لم يزل هو و خلفاؤه يقرأونها، و يعلقون عليها الحواشي بصورة مستمرة، و لم تزل محفوظة حتى جمع غورو أرجون ديف (Guru Arjun Dev) كتاب الشيخ المقدس "أدى غرانث" في عام ١٦٠٤م،

التصوف: نظام اجتماعي

بقلم: أنور معظم

لم يزل إنشاء مجتمع صالح غاية وهدفا لجميع المناهج الفكرية سواء كانت دينية أو غير دينية. فقد قامت حضارات مختلفة بتجربة فلسفات ونظريات سياسية واقتصادية، و نظم دينية مختلفة لإقامة مجتمع آمن سعيد ولتنظيم شؤونها. و ظهرت آراء و أيديولوجيات جديدة لتواكب احتياجات التقدم الهائل في المعرفة الإنسانية. كما اعيد تنظيم القيم في مجتمعات مختلفة في مختلف أنحاء العالم طبقا لهياكلها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والمتطلبات المادية و العاطفية للرجل الجيد و المرأة الجيدة. و وجدت هناك و لا تزال توجد نظريات مثل الديموقراطية، و العلمانية، و الاشتراكية، و الرأسمالية، و مؤسسات مثل الجمعيات التشريعية و المصارف، و المحاكم، و الجامعات. و هل يوجد هناك أي مبرر لإرتباط التصوف بهذا النشاط المادي.

ماهي علاقة التصوف، الذي يبحث عن العلاقة الحميمة بين الله و عبده، بالبحث الدائر حول النظرية و المنهجية للهندسة الاجتماعية؟ إن ذروة الغاية التي يسعى إليها الصوفي هو التقرب إلى الله عزوجل و إحراز

إن المجتمع، حتى يمكن إحداث التغيير فيه، يحتاج إلى أفكار ومناهج تتفق وطبيعة التغيير المطلوب. إن العالم المعاصر أشد ما يحتاج إليه هو السلام - سلام الذهن، و سلام المجتمع، و السلام بين الشعوب والملل. ويمكن أن يستخدم التصوف كوسيلة لإعادة خلق مجتمع بشري بما أنه نظام للسلوك. ولذا يجب أن تمارس القيم الصوفية آداباً للسلوك الاجتماعي. إن الذهن المعاصر يمكنه أن يستعمل التصوف، بما أنه المضمون الاجتماعي والخلقي للشمولية الدينية، في النضال لأجل إبدال الفوضى الراهنة بنظام السلام.

□

المعرفة الروحية. ويعتقد الصوفي اعتقاداً جازماً بوحداية الله، ويستسلم بصورة كاملة لمرضاته. وإن عزمه على تجربة الإحسان يدفع به إلى أن يطيع أوامر الله سبحانه وتعالى بكاملها، وبالتالي يشعر بتفاخه التعلق بالمكاسب الدنيوية، وبالتدرج يقترب من الله عزوجل، و يبتعد عن غيره. ولا يعني ذلك أنه ينكر العالم. إن التصوف يرفض جميع الآراء التي تشوه الطبيعة الأصلية للإنسان والإنسانية، و يزاوّل و يقبل جميع القيم التي تساعد على تحقيق الحقيقة الإنسانية.

إن سر إعجاب الناس بالتصوف يكمن في شمولية رسالة الإسلام، إنه يمثل الأسلوب المكي الأصلي الذي تبناه رسول الله صلى الله عليه وسلم تجاه الإنسانية المعنبة. خلال الفترة المكية خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الإنسان و كان معظمهم من غير المسلمين. و قام في هذه الفترة بتبليغ الرسالة إلى الإنسانية المعنبة من خلال تقديم نموذج مثالي للفضائل الإنسانية. وهذا هو الأسلوب المكي الذي تبناه الصوفية، فهم لا يأتون بالخوارق ليلفتوا أنظار الناس. و إن الناس، و معظمهم من المعنبيين، و المنبوذين، و المضطهدين، يحتشون حولهم بما تشع أشعة ثقته، و الحب، و الأمل، و النبذ الكامل لجميع السلطة الأرضية، من شخصياتهم الجذابة. و الصوفية لا يعتزلون الناس، بل يعيشون بين ظهرانيهم، و يشاطرونهم همومهم يوماً فيوماً. إن زواياهم خلقت أخوة مشتركة بين المسلمين وغيرهم، الذين كانوا يتأدبون على قيم الحب و المساواة و المشاركة المتبادلة في الأحزان و الهموم، تحت رعاية الشيخ و إشرافه.

مساهمة معهد ماكجيل للدراسات الإسلامية في التصوف الإسلامي

بقلم: مهدي محقق

تهدف هذه الورقة إلى أن تحيط علما سكان الدول الأخرى بالجهود و المساعي التي يبذلها باحثون مختلفون في دول مختلفة لنشر الأعمال و الكتب الإسلامية. و من بواعث الارتياح البالغ أنه عن طريق مثل هذه الندوات يتم لفت أنظار الناس إلى الجهود العلمية التي تقوم بإحياء التراث الثقافي الإسلامي في أصقاع العالم كلها. كما ألحقت بهذه الورقة قائمة بسبعة و ثلاثين كتابا مهما حول التصوف والغنوصية (Gnosticism) نشر في إيران.

إن معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل، بكندا (Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal) أحد معاهد الدراسات الإسلامية الأكثر شهرة و نيوعا في أمريكا الشمالية، تأسس في عام ١٩٥٢م. و في هذا المعهد يتم بحث و دراسة و تعليم الجوانب المختلفة للإسلام و الفكر الإسلامي. و خلال مكثي الذي استمر لثلاثة أعوام استفدت

المجموعة للبروفيسور " اتش. ليند ليت (Prof. H. Lendlett) تحت عنوان " سماني و وحدة الوجود"، وبحث فيه عن الانتقاد الذي وجهه علاء الدوله السماني (٦٥٦ - ٦٣٦هـ) حول عقيدة وحدة الوجود لمحي الدين ابن عربي.

و المطبوعة الثالثة هي (مرموزات اسدى درمزمورات داورى) لنجم الدين رازى، تلميذ مجد الدين البغدادي، و هو أحد مريدي نجم الدين كبرى الذي سميت به إحدى أهم طرق التصوف الإسلامي - الطريقة الكبروية.

والمطبوعة الرابعة هي ("جشن نامه هينزى كوربين") الذى قام بجمعه الدكتور سيد حسين نصر. و تم طبعه في عام ١٩٧٧م. يتكون هذا الكتاب من سبعة أجزاء، و الجزء الرابع منه يعالج التصوف و مذهب الشيعة. و توجد نصوص عربية و فارسية في الجزء السابع.

و المطبوعة الخامسة هي (مجموعة قصائد و رسائل اللاهيجي). صار شمس الدين محمد بن يحيى اللاهيجي المعروف بـ أثيرى (ت ٩١٢هـ) مريداً لمحمد نور بخش مؤسس الطريقة النوربخشية في عام ٨٤٩هـ، و لازمه لمدة ستة عشر عاماً.

و المطبوعة السادسة هي كتاب نور الدين عبد الرحمن جامي (ت ٨٩٨م). جمع جامي في هذا الكتاب أقوال الفلاسفة و الصوفية و الغنوصيين. و هذا الكتاب في الواقع كتاب تحكيم بين مجموعات مختلفة (ذات آراء متباينة).

من صحبة شخصيات كبيرة مثل البروفيسور توشيهيكو ازيستيو (Prof. Toshihiko Izvestio) استاذ الفلسفة الإسلامية، والبروفيسور هيرمان ليند ليت (Prof. Herman Lendlett) استاذ التصوف الإسلامي. وقد قررنا أن ننشر الأعمال غير المعروفة لكبار الباحثين الإيرانيين بعد تصحيح نقدي، ونقمها إلى عالم المعرفة عن طريق الترجمة أو التقويم باللغة الانجليزية أو الفرنسية. وبناء على هذا اتفقنا على نشر مجموعة تحت اسم "سلسلة الفكر الاسلامي". وليس من الممكن أن نفصل هنا القول عن جميع مطبوعات المعهد، ولكن سوف أنكر بإيجاز الجهود التي بذلناها لتعريف الغنوصية و التصوف الإسلامي.

فالكتاب الاول من هذه السلسلة هو جزء لكتاب (شرح غرر الفرائد) الذي ألفه الحاج ملا هادي سبزواري (ت ١٢٥٨هـ). وقد بحث فيه قضية وحدة الوجود التي هي من أهم قضايا التصوف.

و الكتاب الثاني من السلسلة هو (مجموعة محاضرات و بحوث حول التصوف الاسلامي و الغنوصية) البحث الاول من هذا الكتاب كتبه الاستاذ محمد تقى دانش بزوه تحت عنوان "خرقه هزارمخي". في مقحمة هذا المقال بحث الكاتب عن الأنواع المختلفة لخرق الدراويش، وكيف تنقل إلى الدراويش الآخرين. و الجزء الثاني من هذا البحث يتكون من خطاب كان قد كتبه الشيخ مجد الدين البغدادي إلى نجم الدين كبرى و طلب فيه أن يأذن له بالمثل بين يديه. و الجزء الثالث يشتمل على رسالة كان قد كتبها نجم الدين كبرى إلى رضي الدين على لالا. والبحث الثالث من

وجهة نظر الصوفية في العلم و أهميتها في العالم المعاصر

بقلم: أم. أيه. قاسم

أولى الإسلام أهمية كبيرة للعلم و التعليم و التربية. إن القرآن الكريم أو النبي صلى الله عليه وسلم لم يقمدا رؤية خاصة للعلم، كما أن أصحابه أو التابعين لهم، بما فيهم النساك، لم يحاولوا صياغة رؤية خاصة للعلم. و لكن دراسة شاملة للكتابات الصوفية، تطلعنا على وجود رؤية خاصة للعلم لبيهم، و تبدأ هذه الرؤية من توكيد شديد على قيمة العلم و التعليم و التربية.

إن طلب العلم وسيلة لغاية، و له قيمة جوهرية و عرضية. و لكي يثبتوا أن العلم جوهر جميع الفضائل يقول الصوفية إن أكبر إنجاز يحققه الإنسان هو فرحته الأبدية في الحياة الأخرى، و لا يمكن الحصول على هذه السعادة بدون العلم. و يقولون إن هناك أنواعا مختلفة للعلم، و لكن معرفة علم طريق الحياة الأخرى هي أفضل أنواع العلوم. و يذهبون إلى أن هذا العلم يحتوى على ما ذكره الله في القرآن الكريم من الفقه، و الحكمة،

والمطبوعة السابعة هي كتاب (كشف الأسرار) لنور الدين عبدالرحمن الأفسرأبيني (ت - ٧١٧هـ)، الذي كتبه ردا على أسئلة وجهت إليه، و هي رسالة حول الاعتزال و سلوك الصوفية.

والمطبوعة الثامنة هي رسالة (رباب نامه) التي كتبها "سلطان ولد"، نجل مولانا جلال الدين الرومي. و في هذا الكتاب يحاول سلطان ولد شرح المشاكل التي تواجه القارئ في شعر مولانا الرومي بلغة سهلة.

والمطبوعة التاسعة هي (نصوص الخصوص في ترجمة الفصوص). و هو تعليق وضعه ركن الدين شيرازي، المعروف بابا ركن، على (فصوص الحكم) لمحي الدين ابن عربي. و إن هذا التعليق، بوجه خاص، أفضل و أشمل بالمقارنة مع التعليقين اللذين تم نشرهما في إيران.

□

العمل، و الامتناع. و إن معرفة هذه الجوانب الثلاثة فريضة على كل

□

مسلم.

و العلم و الضياء و النور و الهداية، و الرشد. و الذين يكتسبون هذا العلم يدعوهم الصوفية علماء الأخرة.

إن علم الدين العملي ينقسم إلى علم الظاهر أي معرفة الأعمال الجسمية، و علم الباطن أي معرفة اعمال الروح. و بالإضافة إلى علم طريق الأخرة يقر الصوفية ببعض الأنواع الأخرى من العلم أيضا والتي تساهم معظمها في رفاية هذا العالم. و هم يقولون بما أن هذا العالم مكان استعداد للأخرة، فمن اللازم أن يضمن رفايتها، و تنظيمها بواسطة مهن، و فنون، و أشغال يدوية و صناعات مختلفة. و من هنا فإن العلوم التي تعالج هذه الأمور يجب أن تعتبر جديرة بالثناء، و يمكن أن يحصلها الذين قد اكتسبوا فعلا الحد اللازم من العلم.

و بناء على أثر يعزى إلى النبي صلى الله علي وسلم ، يعتقد الصوفية أن طلب العلم فريضة على كل مسلم، غير أنهم يختلفون فيما بينهم ما هو المقصود بهذا العلم. فأبوطالب المكي الصوفي قدم رؤيته الخاصة بأن العلم اللازم هو علم الأركان الخمسة للإسلام، و هذه الأركان هي شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسوله، و إقامة الصلاة، و الصيام، و الزكاة، و الحج. و الحليل الذي يقممه أبوطالب المكي هو بما أن هذه الأعمال الخمسة فحسب واجبة على كل مسلم، فمعرفة كيفية القيام بها فحسب يجب أن تعتبر لازمة لا غير. و الإمام الغزالي كتب بإسهاب عما يعتبره العلم اللازم، و يقول إن الدين العملي له ثلاثة جوانب: العقيدة، و

إدخال السمات المحلية في الإسلام: السماع في بلاط الصوفية الجشتيين

بقلم: ريغولابي. قريشي

امتازت شبه القارة الهندية بحيوية وتقليد "السماع" واستمراريته الذي لا يوجد له إلا معادلات قليلة في تاريخ الإسلام. وإن هذه الحيوية تتصل، بصورة مباشرة، بالجنور المحلية للتصوف الهندي.

من السمات الواضحة للسماع هي حيوته الروحية إضافة إلى روحه المهنية. وقد لقي تقليد السماع رواجاً بين الصوفية الهنود و اتسم بميزة خاصة. كيف يكون مساهمة موسيقى السماع في التصوف، و في المهابة التي يتسم بها التصوف، و العبادة التي يقوم بها الصوفية. إن الصوفية يحتلون مركزاً وسطاً، ويقوم السماع بدور أساسي في صيانة ذلك المركز. و لا يمكن لنا أن ننكر تلك الأهمية البدائية التي أولاها الصوفية للسماع كواسطة للاشتراك في البعد التجريبي للإنجاز الروحي.

في شبه القارة الهندية، أخذ التصوف وتقليد السماع يتأصلان في القرن الثالث عشر الميلادي. و قد صادف ذلك زمناً كانت تفرض فيه

إن التزام الجشتيين بالسماع و مساهمتهم فيه في الهند ينطوي على أهمية كبيرة. فقد قام الأمير خسرو، تلميذ نظام الدين أوليا و الشاعر الصوفي من الطراز الأول، بنظم ذخيرة غنائية كبيرة من شعر السماع و تأليف موسيقاه. فهو يعتبر الأب المؤسس "للإنشاد". و إن موسيقاه ينم عن حبه و تبجيله لشيخه، و يصور علاقته الروحية العاطفية معه.

ينظم شعر "القوالي" أو "الإنشاد" في ثلاث لغات بصورة عامة. الفارسية التي هي لغة الروحانية والكلمات الصوفية، والهندية التي هي لغة تعبوية ذات كلمات سهلة سائغة، و الأردية.

و يقسم الصوفية شعر السماع إلى قسمين: الأول الذي يلقي الضوء على العلاقات الروحية موجها الخطاب إلى أعلام سلسلة النسب الصوفي، مصحوبا بالثناء والتبجيل، "فالحمد" لله سبحانه و تعالى، و "النعته" للنبي صلى الله عليه وسلم، و "المنقبة" للصوفية. و النوع الآخر يلقي الضوء على العواطف الروحية، أو الحب الصوفي، و الأحوال التنسكية، و على الفراق و الوصال. و قد قرض الصوفية بأنفسهم جزءا من هذا الشعر، فبعضه يوجه الخطاب إلى الصوفي، و البعض الآخر يرتبط ببعض الجوانب الخاصة لحياة الصوفي و اعماله، أو بالإشادة بالشعائر التي يؤديها الشيخ و الدور الذي تقوم به زاويته.

وقد ألفت موسيقى السماع في اطار البحور مصحوبة بالطبل والقيثارة و العزف، و يقوم بغنائها مجموعة من القوال (المنشدين) الذين يرأسهم مغن أو مغنيان يغنيان على انفراد، و الموسيقى قد تكون

البلاطات و النبلاء ما اصطلحوا عليه من الآداب و السلوك على الهيكل الاجتماعي للمسلمين الهنود. و بين الطرق الصوفية الرئيسية الأربعة التي دخلت الهند، كانت (الجشئية) الطريقة الأولى التي جاءت إلى الهند و انتشرت انتشارا واسعا. إن وقف الأراضي عليها، و رعاية النبلاء لها، جعلت مراكزها شبه إقطاعية، حيث كان يقوم بإدارة شئونها صوفي خاص و أنجاله أو ممثلوه الروحانيون. إن سلسلة النسب الصوفي جزء مهم من التقليد الصوفي، التي تصل التابع بمرشده، على رضي الله عنه أو النبي صلى الله عليه وسلم. و الذي يقوم بتأدية هذا السماع لا يكون جزءا من هذه السلسلة، ولكنه يكون مرتبطا بضحيق خاص أو شيخ معين بسبب مهنته فحسب.

و في الأعوام المتأخرة من هذا القرن انتقل "السماع" من المجموعة الخاصة التي كانت تغني في الزاوية إلى "م حفل السماع". الذي يوفر جوا كان يعيش فيه الصوفي تجربة الحب الصوفي. و الشكل الآخر من السماع هو "بلاط الأولياء" (ربار أولياء) و هو مجلس رسمي يتم عقدها باسم ولي، و يرأسه شخص ذو سلطة روحية كبيرة. و القائم بتأدية السماع ينفخ الحياة في المشهد، و يصور، بطريقة نابضة بالحياة، الواقع الروحي للصوفي المنكور خلال حياته و بعد مماته. إن أهمية نظام السماع ترتبط بوظيفته المؤثرة إزاء الصوفي و خلفه الروحي. فهو يكون مزيجا للأهمية الروحية و التاريخية. و إن تقليد السماع يجري شفها، و يتم تدوين شعر السماع في الكتب.

التصوف فى كشمير

بقلم : اى. كيو. رفيقي

بدأ التصوف يجد مكانا فى كشمير متزامنا مع قيام الحكم الإسلامى (عام ١٢٢٠ الميلادى) و ظهور الخانقاهات و الطرق الصوفية فى المنطقة. إلا أن الأنشطة الصوفية لم يتأت لها الانطلاق بجبية إلا فى أواخر القرن الرابع عشر، و عندما قارب القرن السادس عشر على الانتهاء كانت قد وصلت إلى وادى كشمير أربع طرق صوفية عظيمة: السهروردية و الكبروية و النقشبندية و القادرية، و جنبا إلى جنبها نمت و تطورت طريقة محلية عرفت بالطريقة الريشية. هذه الطريقة فى ممارستها و فلسفتها اختلفت عن الطرق الأخرى المنكورة اختلافا كبيرا. أتباع المذهب الريشى هذا لم يتخذوا من التبليغ و الإرشاد مما لهم، و لا كانوا ميالين إلى المناقشات أو المباحثات، و إنما تركزت عناياتهم جلها على كبح الشهوات الجسدية، و من خلال تعليماتهم دعوا عامة الناس إلى حياة التقوى. و فيما كان الصوفية القادمون من فارس و آسيا الوسطى عامة تآثروا من تعاليم الشيخ علاء الدين السيمنانى الذى أنكر الرهبانية و العزلة، و رأى أن من واجب الصوفى أن يعلم الناس و يرشدهم إلى السواء السبيل.

كلاسيكية او شعبية. و كان منشدو الشيخ نظام الدين اوليا يغنون موسيقى الامير خسرو، في غالب الاحيان، التي تتألف من موسيقى "شمال الهند و إيرانية الكلاسيكية" و بعض من إبداعاته نفسه.

و في أداء السماع يحدث التنويع في كل من الموسيقى والشعر معا، مما يؤثر تأثيرا خاصا في السامعين، فهم ينتقلون الى حالة روحية تعبر عن نفسها في ايعازات - البكاء، والغناء، واخيرا رقصة انجذاب صوفي. و يعطي المنشد جائزة باذن من الشيخ أو الرئيس.

و حيثما يمارس الصوفية الجشتيون "السماع" في جنوب آسيا، تتصف أغانيهم بالقوة و السرعة لإحداث تأثير روحي عاطفي. □

النفس و النفور عن الحياة الدنيوية و ملذاتها مارسوا تعاليم الهندوسية الشاقة واضعين نصب أعينهم تحقيق النجاة للذات. الحركة الريشية هذه ازدهرت في كشمير منذ منتصف القرن الخامس عشر حيث تمكن مؤسسها الشيخ نور الدين (و هو يعرف عامة بلقب نند ريش) من جذب عامة الناس إليها. تميزت الطريقة الريشية من بين الطرق الصوفية المتعددة بخصائص و تحلت بشمائل من التقوى و الورع خلّفت تأثيرا عميقا على اذهان عامة الكشميريين. و كان من الطبيعي أن يؤدي هذان الاتجاهان المتناقضان إلى انفصال الطرق، و أن يفدو الصدام بينها أحد مقومات النمط الاجتماعي الكشميري.

□

للتصوف في كشمير اتجاهان نحو الحياة مختلفان بعضهما عن بعض. أحدهما ينعكس في العزلة و الزهد في الدنيا، الآخر في الدعوة و الإرشاد. الشيخ السيد علي الهمداني و معه كثير آخرون من الصوفية القادمين إلى كشمير، أقاموا الخانقاهات في كافة أكناف الوادي. هذه الخانقاهات لم تستخدم فقط كأماكن لاداء الصلوات، و إنما أصبحت مراكز هامة للتعليم و الإرشاد أيضا، كما أنها صارت أداة رئيسية لنشر القيم الإسلامية الروحية و الفكرية. و الصوفية بدورهم علموا الناس دروسا في الأخلاق من خلال سلوكهم الشخصي و البساطة و نزاهة الفكر و المثل العليا. الخانقاهات كانت أمكنة حيث التقى الناس كبارهم و صغارهم، أغنياؤهم و فقراؤهم، تاركين جميع الفروق النبوية خارج أسوارها. في كنف الخانقاهات صارت تحل الصراعات و الصدامات و التعقيدات بجميع أنواعها. الأشغال اليومية العامة و العبادات و الاستغفار أبرزت أسمى الخصائص الروحانية، و جعلت الناس يفهمون معاني الحياة السرمدية.

غالبية الصوفية من أتباع الطرق السهروردية و الكبرى احتلوا مناصب القضاء و منصب شيخ الإسلام، و كان لهم تعامل مع سياسة الحكم. لقد زاروا الأمراء و البلاطات، و أقاموا علاقات المصاهرة بينهم و بينها. و من جانب آخر فإن الصوفية من أتباع المدرسة الريشية علموا الناس دروسا في الأخوة و المحابة، و أثروا الابتعاد عن الأنشطة الدعوية و عن الطبقات المستأثرة بالحكم و النفوذ السياسي. و لقمع شهوات

مشكلة "النفس" في الإسلام

قراءة في خطبة لعبدالقادر الجيلاني

بقلم: تشاينوات سانا- أناند

إن مشكلة "النفس" مشتركة بين الإسلام والبوذية، فكلتا الديانتين تذهبان إلى أنه لاكتساب معرفة ثابتة للحق يجب أن ينقي المرء نفسه من الأفكار قاطبة، وأن أكبر عائق في طريق الوصول إلى هذه الحال هو التعلق بالنفس. من هنا فإن النفس عائق رئيسي للتطور الروحي. في هذا المقال سوف أحاول أن أعرض كيف أن مشكلة النفس مشتركة بين الإسلام والبوذية. وقد وجد هذا الاشتراك نظراً إلى طبيعة الإسلام القائمة على التوحيد بوجه خاص.

ولد عبد القادر الجيلاني في عام ١٠٧٧م في فارس، وكان من سلالة النبي صلى الله عليه وسلم. واتصف بالصق والامانة منذ نعومة أظفاره، وقضى عدة أعوام في العبادة والمراقبة وفي حالة فقر شديدة، كناسك يقضي أياماً عديدة على التوالي دون طعام أو ملجأ. وقد عاش معتزلاً الناس إحدى عشرة سنة، وبذا غالب جميع الإغراءات والشهوات الدنيوية. وأخذ في التدريس في عام ١١١٨م وكانت مواعظه تجذب إليها الناس من

من جميع هذه الشهوات، وحينذاك يمكنه ان يهتدى إلى الصراط المستقيم.

إن كل شيء ما خلا الله إنما هو مخلوق لله. و الله هو دائم، و الباقون مصيرهم الفناء. و هو وحده الحق، فهو جدير بأن يعتمد عليه. ولكن ينبغي الا يؤدي ذلك إلى الجبرية. و هنا يؤكد الجيلاني على أهمية الجهد البشرى. و يسعى لإيجاد اتزان بين كلا المعتقدين، الاول ان الإنسان له سيطرة مطلقة على اعماله، و الآخر يقول إنه لاتعود عليه المسؤولية، و كلها من القضاء و القدر. فيشير إلى ان العمل يخص الله بشأن الخلق، و الإنسان في شؤون الجهد و السعي، الامر الذى يشار إليه في الإسلام بالثواب و العقاب.

و في سياق التأكيد على الجهد البشرى، يقول الجيلاني إنه يجب ان يأخذ الإنسان حيطة كاملة حتى لا يقضى بحمق و على عجل. بل يجب ان يسترشد بالقرآن الكريم و اعمال نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم. وإذا واجهته اوضاع مرعبة فينبغي ان يمتنع عن إدلاء رأى بشأنهم تنم عن انحيازه او ميوله الذاتية او تعلقه. إن الصبر ميزة جد مهمة، و أن الإنسان لم تتهيا له معرفة كل شئ. و إذا عرف الإنسان قصوره فإنه من رجاحة عقله ان يكون متواضعا، و لا يأخذه اعتزاز بالإثم حتى يسير على طريق الحق.

و إذا حقق الإنسان حالة التقوى فإنه يقترب من منزلة الولاية. و في هذه المنزلة يصبح الإنسان معارضا لعواطفه، و يطيع أحكام الله بصورة

المسلمين وغيرهم. فكان في النهار يلقي الحروس في تفسير معاني القرآن الكريم، و اصول الشريعة الإسلامية، و يفتي في أسئلة شرعية، و يقوم بأعمال الخير و نكران الذات. و كان يمضي ليله في عبادة الله و دعائه.

و قد صادف ذلك زمن احتدام النزاع بين شارحي الشريعة و الطريقة (التصوف)، و تكمن أهمية الجيلاني في قدرته على إيجاد توازن بين الطرفين. و كتابه "فتوح الغيب" كتاب مهم حول التصوف. و يتضمن هذا الكتاب ثمانين خطبة تشتمل على تعاليمه حول الروحانية. و في الخطبة العاشرة منها يبحث مشكلة تعلق الإنسان بالنفس. فهو يبدأ هذه الخطبة بحديثه عن الله و عن النفس الإنسانية كليهما.

كتب : "إنما هو الله، و نفسك و أنت المخاطب، و النفس ضد الله و عدوه، و الأشياء كلها تابعة لله، و النفس لله خلقا و ملكا، و للنفس ادعاء و تمنى و شهوة ولذة بملابستها. فإذا وافقت الحق عزوجل في مخالفة النفس و عداوتها فكنت لله خصما على نفسك".

إن الجانب الممتع الذي أشار إليه الجيلاني هو أنه من الواجب أن يستسلم الإنسان بكليته لمرضاة الله، و أن يطيعه، و حين تتحقق طاعة صادقة خالية من الأنا، و نكران الذات، تنشأ صداقة بين الله و الإنسان. و في الإسلام نجد ذلك في الصوفية الذين يعرفون بأولياء الله.

إن طريق الله هو طريق الحق، و إن من يجري وراء الرغبات الحنيوية يضل عن هذا الطريق، و لا يستطيع أن يصل إلى الله إلا إذا نبذ (أنا)ه أو نفسه. و يجب أن يجاهد الإنسان دائما نفسه ضد التعلق بشيء أو التبعية و الخوف و الإشتهاء. و لا يكسب التقوى إلا إذا حرر الإنسان نفسه

مساهمة الشعراء الصوفية في اللغة و الأدب و الثقافة البنجابية

بقلم: هارنام سينغ شان

إن مساهمة الشعراء الصوفية في اللغة البنجابية و أدبها و حضارتها ليست عميقة فحسب، بل واسعة و متنوعة أيضا. و إن أغانيهم الصوفية بوجه خاص، موضع اعتزاز للبنجاب كلها. و هي تشكل تراثا مشتركا و غالبا لكافة مواطني البنجاب. و هذه الأغاني "أقوال حلوة لتلك الأرواح التي تغانت في الحب".

إن العواطف الغنائية لهؤلاء السعداء من الناس ولدت اتجاهها شعريا واضحا تسمى "صوفي كافييا-دهارا" (اتجاه القصص الصوفي)، وله تاريخ أدبي طويل. و قد ولد هذا الإتجاه في بنجاب عقب الفتح الإسلامي و قدوم دعاة الإسلام إليها، و كان بعضهم يملكون نزعة صوفية. ابتداء هذا الاتجاه المهم على يد الشيخ فريد الدين جنج شكر خلال القرن الثالث عشر الميلادي، و تطور على أيدي الشعراء من أمثال شاه حسين، و سلطان باهو، و بولهي شاه، و سيد علي حيدر، و فرد فقير، و هاشم شاه، و مولوي غلام

كاملة. و هناك نوعان من الطاعة. النوع الال ينمئل في اتباع تعاليم الله كما جاءت في الاحكام الدينية، و يعني ذلك انه يمكن ان ياخذ الانسان ما يسء ءوعه، و يقيم اوءه، من العالم ما يعٲبره حقه العادل، و لكن ينبغى ان يمتنع عن الانغماس في المسرات الدنيوية. و في الوقت ذاته يجب ان يقوم باءاء و اءبه. و النوع الثاني من الطاعة هو العمل على احكام الله الخفية. و هنا يسمح للانسان ان ياتي بكل ما هو ءائز له، و لكنه مع ذلك يمتنع عن المبادرة البشرية، و يترقب امر الله. و اخيرا، ليس هناك اى امر خفي الا و هو عمل من اعمال الله. و هذا النوع يستلزم حالة استسلام و فناء كامل. و لكى يبلغ الانسان هذه المنزلة الاخيرة يجب عليه في المقام الال ان يحقق تحولا خلقيا للروح عن طريق اءماد الرغبات كلها، ثم يحصل على ذهول فكري، حيث يتلاشى كل شىء بتركيز فكره على الله، عن طريق الءراك و الفكر و العمل، و به يٲيسر الوصول الى مقام الفناء الاعلى، حيث يغيب عن ذهنه حتى الشعور بهذا الظفر، و ينقطع كل فكر يلازم هذا الشعور، و كل ما يبقى هو الءوهر الالهى فحسب. و تحقيقا لهذه الطاعة المطلقة الاخيرة لله عزوجل يجب ان يحرر الانسان نفسه من اى رغبة و غاية و اءكال، و يتحرر تماما من النفس. فيجب ان يصبح المرء بمثابة و ليد حيث العهد بالولاءة، او مريض فاقد الوعى، او ءثة لا حياة فيها، اى لا يخطر بباله اى فكر للنفس. و ان هذه الظاهرة في الاسلام توفر فرصة تفاهم بين الءيانات و بخاصة بين البونية و الاسلام.

خاص، مما يسر للبنجابيين أن يفهموا محتوياته التصوف، و يدركوا معانيه. إن مساهمة الصوفية و شعراء البنجاب لم تكن مقصورة على التراث اللغوي و الأدبي و الحضارى للبنجاب، بل اعتبروا أنفسهم بالفعل أبناء أرضها.



رسول، وسيد ميران شاه، وخواجه غلام فريد. إن هذا الاتجاه الليبرالي وسياسته القائمة على تبادل الأخذ والعطاء كان له أثر بعيد المدى في سجلات التاريخ الأدبي والثقافي والديني للبنجاب. كما استوعب فيه جوهر الفكر الفيدي والسيخي، وأثر بدوره على العمل والفكر.

إن تأثير هذا الاتجاه في اللغة البنجابية وأدائها كان خطيرا. وقد تأثر به شعراء العصر الحديث مثل بهاني فير سينغ، أبو الأدب البنجابي الحديث. لقد تبني هؤلاء الصوفية الشعراء لغة عامة البنجابيين للتعبير عن رؤاهم، وبلغوا رسالتهم بصورة مباشرة ومؤثرة. ويرجع إلى هؤلاء الشعراء أنفسهم فضل إدخال عناصر أساطير الحب المعروفة للبنجاب في الشعر الصوفي. وبين شعراء البنجاب الصوفية اللاحقين، كان للسيد غلام رسول وسيد كرم علي شاه، وبيتم شاه، مساهمة كبيرة في الشعر الصوفي.

وحق للبنجاب أن تفتخر بأن هذه التقاليد الأخلاقية والروحية والأدبية العظيمة قد ولدت على أرضها، والتي تمتد على مدة تسعة قرون. وإن هذا التقليد السامي قد تسبب في نشوء الكتابة الأدبية في البنجاب، كما قام بتطوير وإثراء تراثها عبر هذه الفترات الطويلة للتاريخ.

قام هؤلاء الصوفية بتطوير لغة مشتركة مركبة أصبحت فيما بعد أداتهم المثلى للتعبير عن فكرهم ورسالتهم وإبلاغها إلى البنجابيين أية كانت منطقتهم أو ديانتهم. واستعاروا الصور والتشابه التي كانوا يحتاجون إليها من حياة البنجاب اليومية ومن المناطق الريفية بوجه

عناصر التركيب الحضارى في الأعمال الأدبية الصوفية لملا داؤد و عثمان

بقلم: سافيترى تشاندر ا شوبها

إن الطرق الصوفية التي دخلت شبه القارة الهندية في مطلع القرن الحادى عشر الميلادى انتشرت في طول شمال شبه القارة الهندية وعرضها، و في الجزء الجنوبي منها أيضاً، مع نهاية القرن الرابع عشر الميلادى. و خلال هذه الفترة توفرت للصوفية فرص عديدة للتعامل مع الهندوس. شد كثيرمن الناس الرحال الى زواياهم او الى قبب الصوفية القديسين متبركين بها. و ذلك لما ذاع صيتهم أنهم من البررة الطاهرين الذين يمكنهم أن يأتوا بالخوارق، و أن يشفوا المرضى، كما التقى الصوفية بعديد من اليوغانيين اليانيين، و الناسكين، و العارفين عن الدنيا من أتباع الديانات المختلفة. و كانت الاغاني البهاكتية التي تطري رادها (Radha) و كرشنا (Krishna) تنشد في مجالس سماع الصوفية. و كان بعضهم، مثل بابا كنج فريد شكر، يعرفون اللغات المحلية، و اخنوا يكتبون بها. و اكثر هذه الاعمال و أسبقها إنما توجد في اللغة الهندية. و من أوائل هذه الاعمال التي وصلت إلينا تشاندايان (Chandayan) الذي كتبه ملا داؤد

أو "الجور"، لسلوك هذا الطريق. ومن أهم الظواهر التي قدمها الشعراء الصوفية هي رؤية مارجيا (Marjia)، وتعني هذه أن الطالب يتخلى عن جميع رغائب الدنيا، ويسلك الطريق الذي أشار إليه مرشده، فيحرز حياة جديدة، ويتأهل للسلوك في طريق الحب. إن الصوفية الذين قرؤوا الأشعار باللغة الهندية يحاولون تركيب المعتقدات الهندوكية و الإسلامية و مزجها، وبخاصة المبادئ اليوغية و البهاكتية مع المبادئ الصوفية.

□

بين عامي ٨٠ - ١٣٧٩. وكان ملا داؤد صوفيا و خليفة للشيخ زين الدين ابن أخت الشيخ نصير الدين جراغ دهلي. كان "تشاندا يان" يقرأ حتى على منابر الجوامع يوم الجمعة، وكان له تأثير لآخذ على السامعين. وكان الإمام يقول إنه اختار ذلك لهذا اليوم بما "أنه كله حقيقة سماوية، وأنه جدير أن يعتبر تفسيراً لبعض آي من القرآن الكريم".

كان الصوفية يؤكّدون على تلك المظاهر الخاصة بالكاثن الاسمى التي كانت مقبولة و معروفة لدى غالبية الناس، من الهندوس و المسلمين على حد سواء.

كان كل من ملا داؤد و الشيخ عثمان مطلعين على المعتقدات و الممارسات الهندوكية إلى حد ملحوظ، فعلا داؤد يشير إلى الفيدات الأربعة بأسمائها، كما يشير إلى كل من راما و كرشنا. إن قصص راما (Rama) و سيتا (Sita) و هانومان (Hanuman) انتقلت إلى أساطير الصوفية، و استخدمها ملك محمد جانشي في عمله "بادمافات" و الأعمال الأخرى. و كذلك يشير إلى مبادئ و معتقدات هندوكية مختلفة. و يبدو الشيخ عثمان في عمله "تشيترافالي" (Chitravali) الذي كتبه في بداية القرن السابع عشر الميلادي، مطلعاً على أساطير راما و كرشنا، كما يشير إلى قصة المهابارتا أيضاً. كما يشير ملا داؤد في مواضع عديدة إلى المعابد المخصصة لعبادة شيفا (Shiva). و كان الصوفية بأجمعهم، بما فيهم ملا داؤد و عثمان، يؤكّدون على أن طريق الحب أفضل من كل شيء في هذا العالم. و كانوا يرون أنه لا بد من إرشاد "المرشد"

تأثير "البابا فريد" فى البنجاب

بقلم: غور تشاران سينغ

هذ قديم الزمان، عرف مواطنو ولاية البنجاب بنظرتهم المتنورة و المتحررة تجاه الحياة. كما وجبت محافظة اقل فيما يخص النظام الطبقي أيضا فى الولاية المذكورة. فقد شهدت امثلة كثيرة لتداخل الطبقات، و تبادل المهن بصورة حرة بين المواطنين. و قلما كان الناس يهتمون بالقيام بالطقوس السيانية. و كانت توجد فجوة حضارية و اجتماعية بين المحافظين و العناصر غير المحافظة للحضارة المركبة فى البنجاب. و فى سياق هذه الخلفية، سوف نتحدث عن الاثر العميق الذي مارسه بعض الصوفية، وبخاصة الشيخ بابا فريد كنج شكر، فى لغة البنجاب و حضارتها.

قام الصوفية، مثل بابا فريد، بنشر مثل الحب و السلام. استوعب التصوف فى الهند بعض القيم الهندوسية التي لم تكن معارضة للإسلام، فقام بالدعوة إلى التسامح تجاه الديانات الأخرى، و كان غير المسلمين يزورون هذه المراكز الصوفية بأعداد كبيرة. و كان أغلب هؤلاء الزوار من المعتمدين، و المهوفين الذين كانوا يبحثون عن المعونة و التشجيع فى

تقليد الصداقة القائمة بين الهندوس و الشيخ و المسلمين، الذي تركه بابا فريد للاخلاف، لم يمت بموت الاساتذة الشيخ، بل ما زال قائما إلى أيام المهاراجا رانجيت سينغ (Maharaja Ranjit Singh) الذي كان يحترم جميع الناس، و يعهد إليهم بالمسؤوليات المختلفة. و في أيامنا هذه، يبذل الشيخ و الهندوس من البنجاب الإحترام و القداسة لبابا فريد كما يبذلون للاساتذة الآخرين. و يتم انعقاد مهرجان خاص ببابا فريد، ويستمر ثلاثة أيام، في فريد كوت (Faridkot)، ويسمى "بابا فريد أجمان برب" حيث يحتشد فيه آلاف من الناس لتقييم الاجلال له. إن (بابا فريد) نوع من الجسر الحضاري لا بين قطاعات مختلفة للناس في البنجاب فحسب، بل رابطة حيوية بين الهند و باكستان. إن المرحلة الأولى للتصوف سبقت إلى تحقيق تطورات ممتعة اكتسبت اشكالا منظمة تحت اشراف المرشدين الشيخ، منها استخدام اللغات المحلية للاتصال الشفهي مع المواطنين المحليين. إن تأثير (بابا فريد) في اللغة البنجابية و أدبها واسع و عميق مثل اثره العميق في حياة البنجاب و منهج حياتها. و الحق انه أبو الادب البنجابي.

غمار الكرب التي كانوا يعانون منها. كان الصوفية يعيشون بمنأى من السياسة. كما لم يكن إدخال غير المسلمين في الإسلام جزءاً من رسالة الصوفية الجشثيين. إن نظرة الصوفية تجاه الهندوس وديانتهم كانت قائمة على توافق و تفاهم ودي. و من هنا سعى الصوفية و الاساتذة السيخ لخلق حضارة مشتركة مع أنهم كانوا ينتمون إلى عقائد دينية مختلفة. فالصوفية المسلمون قضاوا على العراقيين الاجتماعيه و الفكرية و اللغوية بين مختلف المجموعات الحضارية، وساعدوا على تنمية وجهة نظر حضارية مشتركة. و كانت زواياهم مراكز حقيقية للتركيب الحضاري، حيث كان يتم تبادل الآراء بصورة حرة، و تطورت فيها لغة مشتركة.

دعا (جورو نانك) إلى مبادئ التسامح العالمي و الأخوة البشرية. و التقى بالشيخ ابراهيم ليجمع التراتيل التي جمعت بعد في "جورو جرانت صاحب" (Guru Granth Sahib). و علاوة على دعوته إلى الأخوة العالمية، و خمة بني الإنسان، و احترام الحياة الإنسانية، كان هناك سبب آخر لجمع تراتيل "بابا فريد"، و هو استعماله للغة البنجابية. و تأسيا بالصوفية دعا (جورو نانك) أيضا إلى أن الجوهر الحق للديانة هو حب الإنسانية، و خمة الناس.

إن التأثير العميق لبابا فريد في البنجاب تشي به أيضا العلاقات الودية التي كانت تربط بين الهندوس و السيخ و المسلمين إبان حكم المغول المبكر. فقد تطوع كثير من المسلمين للقتال في صف جورو جوبيند سنغ (Guru Govind Singh) ضد الحكام المغول اللاحقين. و إن

رمز الطيور في شعر الشيخ فريد

بقلم: مان موهان سينغ

إن الشعر الذي قرضه القيسون قبل غورو نانك، لم يستخدم فيه احد رموز الطير، و الصور الخيالية، بصورة اكثر قوة و إثارة للعواطف، كما فعل الشيخ فريد. إن تراتيل غورو نانك ايضا تعكس تفاهم شخص محب للطبيعة شغف حبا بحياة الطيور. استخدم الشيخ فريد الطيور و معظمها رمزية و ميثولوجية. لم يكن الانجليز اول من اولوا الاهتمام لحياة الطيور في الهند، بل نجد قبلهم بزمان كبير أن الملك بابر وصف الطيور في كتابه (بابرنامه) و قام برسمها أيضا.

إن شعر الشيخ فريد المقس الذي يوجد في "جرانت صاحب" (Granth Sahib) يشتمل على واحد وعشرين موضعا اشار فيه إلى الطير بوجه عام أو خاص. و هناك ستة أنواع من الطيور التي ورد نكرها بكثرة في شعره. و الموضوع الذي يغلب على شعره هو الانتقال و التحلل و الممات. فهو يشبه الحياة الفانية بالطير المهاجر الذي لامناى له من الفناء، و المجد البشرى لا بد أن يزول.

وقدم حياة "البجع" رمزا لحياة الإنسان التي تنزلق عبر غدير الوجود، وإن مصيرها الفناء، وكما أن ريش "البجع" الصافي مثل الجليد الأبيض يمتزج بالفبار، كذلك الذين انغمسوا في شهوات الدنيا يخرجون منها مكروهين، ويرجعون إلى التراب. وإن مظلة الموت الواسعة تظلل كل شخص سواء كانت منزلته رفيعة أو وضيعة.

و الغراب، الذي تم تصويره من أكلة اللحوم، هو الآخر يلقي الضوء على سرعة زوال الحياة. العيون التي فقنت نورها لا تزال في انتظار، والجسم في حال التفسح لا يزال يكن الشوق إلى الله جل و علا، وبهذا تم الكشف عن عبث الأماهي البشرية في رمزية شعرية مؤثرة.

وبالجملة إن دراسة صور الطيور في شعر الشيخ فريد تأسر الإنسان، وتبلغ منه كل مبلغ. وبالرغم من أنه لم يكن عالما بالطيور، مع ذلك وصف الطيور، وذكر أساطيرها في شعره بصورة دقيقة رائعة.

□

إنه يرى الطير الذي هو رمز للحياة، مرحلة عابرة في حقيقة هذا العالم. إن طبول الفناء تحقق في مكان بعيد فيجب أن يستعدوا لنهاية الرحلة أي الموت. إنه يشبه طيرا منفرداً يعيش حياة الحرمان الموحشة، ومع ذلك فهي غارقة في الأعمال و الرغبات الدنيوية، التي لاينجو منها إلا من عصمه الله جل و علا.

يصف الشيخ فريد في شعره بعض الطيور، كالكركي (Cranes)، كرموز لغرور الإنسان وشهواته، الذي يهلكه الصقر في نضال مرير للوجود و البقاء. كما يذكر طيوراً أخرى مثل البلسونات البيضاء (Earets)، التي تتظاهر بأنها بجعات (Swans) و تحاكيها مما يسبب لها الهلاك. و قد شبه بها الانسان و ذلك انه هو الآخر يقع في الغرور و الخيلاء. و يشير في شعره إلى الطائر مايا (Maya)، - أخدوعة - الذي ينم عن عبث جهود الإنسان أو عن عالم التظاهر الروحي الزائف. إن متصوفاً غيره لم يستخدم تشابيه الطيور بمثل هذه البراعة الشعرية المؤثرة. فبعض الطيور رموز للعظمة الهائلة، و الأخرى حقيرة وضيعة، و هما ترمزان إلى مظاهر المهابة و السخافة للإنسان. و كذلك نلاحظ أنه فوق الحقائق الفيسيولوجية قد نكرت الطيور في إطار كوني واسع للخالق جل و علا، الذي مايزال يحدث التغيير في جميع الأحياء سواء كان طيراً أو إنساناً.

و كذلك، تطويراً لرمزيته الروحية، وصف الشيخ فريد صرخة "كويل" و نواح "بابيها في بيرها" بوصفها نواحا و عويلا لروح الإنسان، التي افتقرت عن الروح السماوية.

مولانا آزاد و مولانا جلال الدين البلخي:

دراسة مقارنة

بقلم: محمد صديق سيلاني

إن مولانا آزاد، مثل مولانا جلال الدين محمد البلخي، و سيد جمال الدين الافغاني، و العلامة إقبال، و الباحثين و الفلاسفة المعروفين الآخرين للعالم لا يمكن أن يقال عنهم إنهم ينتمون إلى بيانة، أو ملة دون غيرها، و ما ذلك إلا لأن وجهات نظره و كتاباته، مثل كتابات و وجهات نظر الآخرين، تحظى باعجاب و قبول عالمي.

كان محي الدين المعروف بمولانا آزاد نجل مولانا خير الدين، سليل الشيخ جمال الدين الدهلوي، من الأسرة التي عكف أفرادها على خدمة الدين كباحثين بينيين. هاجر أسلافه إلى الهند من هرات خلال حكم الملك المغولي بابر. ثم غادرت أسرة مولانا آزاد إلى مكة المكرمة في عام ١٨٥٧م، حيث ألف فيها مولانا خير الدين كتابا باللغة العربية في عشرة مجلدات، و ذاع صيته في العالم الاسلامي، و كانت ولادة مولانا آزاد في عام

الإنسان الكامل في سياق الثقافة العالمية

بقلم: مارياتستيا نيانتس

عاش اتجاهان اثنان جنبا إلى جنب في هذا العالم، وهما يتمثلان في النمط الاجتماعي المعياري والنمط الفردي الصوفي المعياري فالنمط الأول يتلازم التسليم بالعالم والإقرار بالحياة، و هو يقبل العالم المتواجد كأنه مقدر ومقضى به من الله تعالى، و يكافح لأجل الحفاظ به و ذلك عن طريق التقيد الصارم بالمبادئ و الأحكام و التوجيهات التي لقيت القبول في المجتمع. وجد هذا النمط المعياري في الهند عن طريق الالتزام بالقوانين التي تحتوي عليها الكتب الهندية المقسة. و كذلك يوجد نمط معياري في العالم الإسلامي أيضا، حيث يتم تنظيم الحياة في ضوء الشريعة. ففي النمط الاجتماعي المعياري يتم توجيه الإتجاه النشط تجاه الحياة لتحسين بيئة الإنسان على المستوى الاجتماعي، و هذا الإتجاه النشط يمكن أن يعتبر متفانلا بما أنها فرصة للحصول على نظام عالمي مثالي. أما النمط الفردي الصوفي فقد تأثر في صياغته بالأوضاع التي تحدث على التخلي عن أمل النجاة عن الألم و الأثم و الظلم، وبذا يكون الإنسان مستعدا لأن ينظر للنجاة و المثل بعيدا عن محيطه، و يوجه

كان مولانا آزاد زعيما سياسيا كبيرا لشبه القارة الهندية، وخاض حربا ضد الامبرالية الإنجليزية لأجل تحرير الهند، ورج في السجن ست مرات. وكان فكره ماثلا لفكر المهاتما غاندى ونهرو. وكان ثوريا مناصرا للفيدرالية، وكان يعتقد في كفاح الافراد لرفع مستوى المجتمع.

وقام بإنعاش وإصلاح الفكر الديني للمسلمين، وجاهد ضد الضيق الفكري الذي أصيبوا به، وذلك أنه يشكل العراقيين الرئيسية في تقدم أي شعب من الشعوب. فقد كتب: "الذين لا يتبعون هدى المنطق والعقل بأنفسهم، إنما ينكرون الحق". وكان يؤمن بأن إغلاق الفكر يؤدي إلى إيمان أعمى، وهذا بدوره يتسبب في ضلال الأفراد.

يقول آزاد إن الإنسان أفضل مخلوق بين خلائق الله عزوجل، وهو يحمل رسالته في هذا العالم. كان كل من مولانا جلال الدين البلخي ومولانا آزاد يؤكدان على أن الديانات كلها مثل أشعة الشمس، وأنه توجد الخلافات في الممارسات الدينية فقط، وذلك أن الهدف الذي ترمي إليه الديانات كلها في نهاية المطاف سواء. يقول آزاد إن الحق المطلق لا يدرك عن طريق المعرفة أو المنطق ولكن بنفاذ البصيرة. وإن فلسفته تضع التوكيد على "تقييم الذات" أو "معرفة الذات". وكان يعجبه الشعر والموسيقى. وكان يرى كلا منهما وسيلة من وسائل الحصول على نقاء العواطف والتخلي عن التنسك الزائف، والانانية.

وقد نقلت عدة من كتابات مولانا آزاد مثل "ترجمان القرآن"،

□

و"غبار خاطر"، وخطب مولانا آزاد، إلى لغة البشتو.

إلى اختيار نمط سلوكي صوفي. إن نمط الكمال الذاتي الفردي يعتبر الآن مقوماً لأمندوحة عنه في عملية التحول الاجتماعي. إن المجتمع لن يتسم بالكمال بدون كمال أفرادهِ، والكمال الفردي لا يمكن فصله عن الكمال الاجتماعي. إن ما تحتاج إليه البشرية في الأونة الراهنة، ليست هي معارضة التقاليد المختلفة، ولكن بذل جهود مكثفة للاستفادة من الثروة الروحية بأكملها التي اجتمعت عبر التاريخ. ومن هنا فإن الحاجة ماسة إلى أسلوب منطقي يحرر الفكر الإنساني مما يجعله يفقد أصالته وشخصيته، ويؤهله ليدرك ويستغل معتقدات مختلفة حتى تضمن التنمية الإبداعية.

□

جهوده إلى الاكتمال الذاتي حتى يكون أقرب إلى الذات المطلقة. و من هنا يصل المرء إلى الاعتزال عن هذا العالم. إن الحياة البوذية و بهاغواد غيتا تذهبان إلى هذا الطريق للتنسك و البحث الصوفي.

و في الحضارة الإسلامية، يتضح أن قدوة الإنسان الكامل هو من يكون منسجما تماما مع مبادئ الشريعة، و هو الإنسان الكامل لدى الصوفية. يعتبر الإنسان الشكل الأعلى للمظهر الإلهي. و يشبهه ابن عربي "بموضع الفص من الخاتم المنقوش. فهو رمز و علامة نقشت على الخاتم ليتم به حفظ خزانة الله". و يسمى الإنسان ممثل الله حيث يقوم الإنسان بحفظ خلائقه. و يستشهد الصوفية بالقرآن ليثبتوا أن قدر للإنسان أن يكون وعاء الإله. و يجب أن يسعى الإنسان لإحراز الكمال، و إن قلبه بمثابة المرأة التي يبدو فيها انعكاس الإله. و يجب أن تجلى هذه المرأة حتى يتطابق الانعكاس بما ينعكس عليها. و إن جوهر وجود الإنسان يتمثل في القيام بهذا الواجب الأسمى، و يعني ذلك أن يسعى بصورة دائمة لإحراز الكمال الذاتي. و إن إحراز الكمال، في البوذية و الصوفية كليهما، يبدأ من مبدأ التقيد بالمبادئ العامة للأخلاق الإنسانية و السعي المتواصل للاكتمال الذاتي، و البحث المضني عن الحق، و الإقرار الواقعي بالحياة كعملية للتحول الدائم.

ومع انتشار العقلانية و العملية (Pragmatism) في العالم، فقد جعلت معطيات العلم و التكنولوجيا نطاق نفوذ الإنسان يمتد إلى حدود الكون، و هنا نشأت رغبة في اللاعقلانية و التصوف، و بدأ الناس يميلون

الشعر الصوفي في الأودھية

بقلم: رام سينغ تومار

يتحدث الناس باللهجة الأودھية (Avadhi) في المناطق الشرقية لھند، أي ولايتي اترابرايش و بيھار، أما براج بهاشا (Braj Bhasha) فكانت لغة الشعر. إذ بها ألفت مؤلفات أدبية ممتازة، ولكن حلت محلها براج بهاشا بعد زمن، حتى في منطقة أودھ (Avadh) نفسها. إن الفلسفة الصوفية تحتل مكانة ذات أهمية في المجال الثقافي، فقد قام الصوفية بنشر رؤى الجمال و الحب الروحي و الأرضي والأخوة العالمية في الشعر الصوفي الرائع. و من الشعراء الصوفية البارزين الذين نظموا القريض في الأودھية داؤد، و كتبون (قطبن)، و ملك محمد جانسي، و مانجهان وغيرهم كثيرون. و مثل القديسين و الشعراء الصوفية الكبار ساهم هؤلاء الصوفية مساهمة رائعة في بناء حضارة عامة. إن فنهم و مراقبتهم يتجاوزان الحدود الجغرافية، و يساعدان على بناء حضارة مركبة.

إن التصوف يهدف إلى الاتحاد بالكائن الأسمى، و الحب هو الطريق المؤدى إلى ذلك. إن المرء يفرق بصورة كاملة في الجمال الإلهي و بذلك

الوصال بمن يحبون، و هو في الواقع يرمز إلى وصال المرء بالله أو وصال العابد بمن يعبده، بعد اجتيازهم ابتلاءات و محناً عديدة في العالم المادي. و حينما يتهيأ للمحب الوصال مع حبيبته يرى فيها عالماً بأسره. إن معالجة المضامين في الشعر الصوفي تكون رمزية دائماً. إن الجمال الإنساني ليس إلا ومضة للجمال الإلهي. وهذا المزج الناجح بين الشعر و الفلسفة لا يوجد له نظير.

إن ملحمة "بامافات" التي بجزءها يراع جاشي تحتوي على غموض رائع بالإضافة إلى تأثير عاطفي عميق. فقد خالط بين الأسلوب الفارسي و الحضارة الهندية، و بمنظوره المتنوع و تسامحه، قرض رسالة للحب و الأخوة. و لو وجه إليه السؤال عما إذا كان نظم هذه الملحمة من وجهة نظر المسلمين أو من منطلق معالجة الهندوس، لكان قد اجاب: "إنني لا أرى اختلافاً"، و ذلك إنه كان صوفياً حقيقياً و أحد أتباع ديانة الإنسان.

يفقد ذاته. إنه يتجاوز الوجود المادى، ويحصل على النشوة و الوجد،
ويصبح قلبه نقيا، بمعزل من الأثام و الأهواء و الرغبة في الانتقام. و هذه
الحال هي ما تسمى "الفناء"، و عن طريق الفناء بالذات يحقق المرء حب
الإله المطلق و الاتحاد مع الله.

إن موضوع الحب هذا قد اختاره الشعراء الصوفية عبر العالم كله،
كما عبر عنه الصوفية الشعراء للأودھية أيضا. فقد اختاروا فولكلورات
شعبية، و قصة حب عادية يسهل إدخال التغيير فيها، و حتى يمكن لهم
الوصول إلى الناس و الاتصال بهم، و نشر رسالتهم فيهم.

فكتب مولانا داؤد تشاندايان (Chandayan)، قصة حب شعبية
لشاندا (Chanda)، و قرص كوتبون (قطن) مريجاتي (Marigavati)،
و مانجهان كتب مادمو مالتى (Madhumalti)، و ملك محمد جانسى كتب
بادمافات (Padmavat) و هي تعد من الأدب الكلاسيكى. و قد صوروا كلهم
البطلات نساء جميلات عفيفات، و ذلك أنهم كانوا يريدون أن يعرضوا أن
الجمال الباطنى يتبدى فى الجمال الخارجى، و حيثما يوجد الجمال
الحقيقى يوجد هناك الإله. إن جمال هؤلاء البطلات يرمز إلى النور الذى
يشرق من الإله. و قد أسهبوا فى وصف هذا الجمال إسهابا طويلا، و كل
عضد من الجسد يرمز إلى بعض ظواهر الطبيعة، التى هي مجلى الجمال
الإلهي.

وهذا الجمال يجذب انتباه عديد من المحبين الذين يتصفون
بالجمال و الشجاعة، و يغالبون عراقيل و صعوبات لاتحصى ليتحقق لهم

اعتبار القرآن الكريم كلام الله: أبو الكلام آزاد ومسألة خلق القرآن

بقلم: روبريك فاسيبي

إن المادة التاسعة للإيمان في الوصية التي تعزى إلى أبي حنيفة - رحمه الله - تقول: "نحن نعتقد أن القرآن كلام الله غير المخلوق. أوحاه و أنزله من السماء. إنه ليس مثله ولا مغايرا عنه، ويمكن أن يسمى القرآن الكريم على نحو أفضل صفة من صفاته. ويمكن نسخه و تلاوته و حفظه عن ظهر القلب، بدون أن يتمثل هو في شكل من هذه الأشكال". بعد أن قرأ إمام مسجدنا هذه المادة تماما، أدار إلى وجهه و هو يقول إن هذه النقطة على الأقل لم تزل منذ وقت طويل موضع جدال فيما بين المسلمين. و إن مولانا أبا الكلام آزاد أيضا كتب في الجريدة الأسبوعية "البلاغ" التي كان يرأس تحريرها مقالا حول الخلافات العقائدية بخصوص طبيعة القرآن الكريم.

كان المعتزلة يعتقدون أن القرآن مخلوق، وقد حاولوا إقناع الخليفة العباسي المأمون بقبول هذه الرؤية. وذهب باحث مكبي يدعى عبد العزيز بن

بواقعه الهيكلية، و نظام الكلمات، و الحروف التي صدرت من لسان الوحي. أما الدرس الحقيقي الذي يجب أن يؤخذ من هذا النزاع هو أن العلماء الحقيقيين ما انفكوا يأمررون المسلمين بالعمل على ما كان صوابا، و ينهونهم عن الإقدام على ما كان خاطئا في ضوء القرآن و السنة:

وكل ما يمكننا أن نقول عن صلة القرآن بكلام الله هو ما قد قيل عن صلة كلام الله بالله عز و جل نفسه، و هو وفق العقيدة الصحيحة.

□ " ليس هو و لا غير. "

يحيى الكنانى إلى بغداد، و خلال جدل مع معتزل شهير بشر بن غياث في مارييس، دافع عن عقيدته بأن القرآن غير مخلوق. و القاضي الشهير أحمد بن حنبل أيضا دافع عن هذه العقيدة. و قام علي بن إسماعيل الأشعري، و كان معتزليا في الماضي، بصياغة عقيدة المسلمين بصورة تتمكن من هزيمة المعتزلة. يتفق علماء الدين على أن كلام الله لا يتكون من الحروف أو الأصوات. و أبان الشيخ ابوبكر الشبلي معنى اسم الله تعالى "القديم" بأن جوهر الله عزوجل لا حد له، و كلماته توجد بمعنى عن الحروف. و قد أكد ابن عربي أيضا على هذه العقيدة مضيفا إليها أن كلام الله يعبر عن نفسه بدون اللجوء إلى أدوات الخطاب، مثل تلك التي يملكها الإنسان. وفيما يخص النسخ المكتوبة، والحبر، والورق، والخط، فهي مخلوقة بما أنها من إنتاج الإنسان، بيد أن كلام الله يبقى غير مخلوق. أما المعتزلة فيعتقدون أن القرآن شئ، والله جل و علا - خالق كل شئ، فليس القرآن إلا مخلوقا. أما الكنانى فقد قرر أن القرآن كلام الله، و كلام الله غير مخلوق، فالقرآن أيضا غير مخلوق. كان المعتزلة يتحدثون عن المصحف، بينما كان معارضوهم يتصورون القرآن الكريم رسالة أوحيت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

إن أزيد لم يعر اعتناء للادلة التي قحمها الأشاعرة و الإمام الغزالي، و طالب بقبول عقائد "السلف الصالح" من غير تردد أو مناقشة. وقد انتقد المعتزله متهما إياهم أنهم كانوا السبب لوقوع المسلمين في الخطأ و الفساد. و قال إن صفة غير المخلوقية للقرآن الكريم تختص بالأحرى

أصحاب المقالات:

جاغان ناث ازاد (Jagan Nath Azad): شاعر وعالم، أستاذ اللغة الأردية في جامعة جامو (Jammu) في الهند.

هاجدة أسد: رئيسة قسم اللغة الهندية (سابقاً) في الجامعة المليئة الإسلامية في نيودلهي بالهند.

محمد أمير الله أسدي: عالم اللغات الأردية و الفارسية و العربية، يعيش في كاتماندو (Kathmandu) نيبال.

رياض الإسلام: أستاذ في معهد دراسات آسيا الغربية و الوسطى بجامعة كراتشي في باكستان.

سيد وحيد اشرف: رئيس قسم اللغات الأردية و العربية و الفارسية في جامعة مدراس، الهند.

اعوانه غلام رضا: مشارك بـ "انجمن حكمت و فلسفه، إيران، طهران" إيران.

افضل إقبال: كاتب، و دبلوماسي سابقاً، يعيش في راولپندي (Rawalpindi) بباكستان.

بيشامبار ناث باندي (Bishambar Nath Pande): كان من الذين ناضلوا لتحرير الهند مع المهاتما غاندي، و كان حاكماً لولاية أوريسا (سابقاً) (Orissa)، كما أنه كان عضواً للبرلمان الأعلى، و هو من العلماء البارزين و له مؤلفات عديدة، و كان يحتل منصب نائب رئيس معهد "غاندي سمريتي و درشان سمييتي (Gandhi Smriti and Darshan Samiti) في نيودلهي، الهند.

محمود بروجردي: مدير معهد الفلسفة في طهران، و عضو اللجنة الوطنية الإيرانية لليونسكو، طهران، إيران

سام في. بهاجان (Sam V. Bhajjan): يعمل في معهد هنري مارتن (Henry Martyn) للدراسات الإسلامية في حيدرآباد، الهند.

ماساتاكا تاكيشيتا (Masataka Takeshita): أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية، جامعة تاكاي (Takai) في اليابان.

عبد الله سيبتويراويرو (Ciptoprawiro): استاذ الفلسفة في جامعة جاكارتا،
اندونيسيا.

محمد صديق سيلاني (Sailani): عالم ووزير الشؤون الإسلامية و الأوقاف الدينية في
حكومة افغانستان سابقاً، بكايل، افغانستان.

زينيا سيلناروفا (Xenia Celnarova): عالم في الدراسات الشرقية، اكايمية سلوفاك
(Slovak) للعلوم، براتيسلافا (Bratislava)، تشيكوسلوفاكيا.

عطار سينغ (Attar Singh): استاذ و رئيس قسم و حامل كرسي الشيخ بابا فريد للأداب
الهندية للقرون الوسطى، في جامعة بنجاب، تشانديفار، الهند.

غورتشاران سينغ (Gurchran Singh): سكرتير عام جمعية بابا فريد التذكارية في
باتيلا (Baba Farid Memorial Society Patiala) بولاية بنجاب، الهند.

مان موهان سينغ (Man Mohan Singh): عضو الخمة المندية الهندية
(I A S)، كاتب و عالم بطوم الطيور.

هارنام سينغ شان: استاذ و رئيس قسم دراسات غورو نانك السيخية سابقاً بجامعة
بنجاب، تشانديفار (Chandigarh)، الهند.

سافيتري تشاندر شوبها (Savitri Chandra Shobha): استاذة اللغة الهندية في مركز
اللغات الهندية بجامعة جواهر لال نهرو، نيولهي، الهند.

محمد عثمان عارف: حاكم ولاية اتر براديش سابقاً، و عضو في مجلس الشيوخ
الهندي، و هو عالم و كاتب، و يسكن في بيكانير (Bikaner) في ولاية
راجستان، (Rajasthan) الهند.

ان. بي. غفوروفا (N. B. Gafurova): مدرس في معهد الدراسات الشرقية في موسكو.

ام. جي. غوبتا (M G. Gupta): استاذ سابق في العلوم السياسية و التاريخ في جامعة
الله اباد، الهند.

نظام الحين اس. غوريكار (S. Gorekar): مدير معهد "انجمن اسلام" للأبحاث الأربية
في بومباي، الهند.

ميخائيل تشوكويكوز (Michel Chodkiewicz): مدير البحوث في (Ecole Des Hautes Etudes Sciences Sociales) في باريس بفرنسا.

وليام سي. تشيتيك (William C. Chittick): استاذ في قسم الدراسات الدينية بجامعة إلينوى، لنويويورك، ستوني بروك، الولايات المتحدة الأميركية.

رام سينغ تومار (Ram Singh Tomar): استاذ اللغة الهندية سابقاً في وشو بهارتي سانتى نيكيثان (Visva Bharati Santiniketan) في البنغال الغربية، الهند.

رشيد الدين خان: مدير معهد الدراسات الفدرالية في جامعة همرد (Hamdard)، وكان استاذاً ورئيس مركز الدراسات السياسية بجامعة جواهر لال نهرو في نيو دلهي، الهند سابقاً.

شوكت علي خان: المدير السابق لمركز مولانا ابو الكلام آزاد للابحاث العربية و الفارسية بتونك (Tonk) في راجستان (Rajasthan)، الهند.

محمد إسحاق خان: استاذ التاريخ في جامعة كشمير، سرينغار، الهند.

سيمون دغبى (Simon Digby): كاتب طليق، يعيش حالياً في جزائر تشانيل (Channel Islands).

كارتار سينغ دوغال (Kartar Singh Duggal): كاتب روايات و قصص قصيرة ومسرحيات في اللغة الأرية و البنجابية، يعيش في نيو دلهي.

ناينا ديوي (Naina Devi): من نصراء الموسيقى الكلاسيكية الهندية، و المتخصصة في الموسيقى الصوفية، تعيش في نيو دلهي بالهند.

ع.ق. رفيقي: عميد كلية العلوم الاجتماعية في جامعة كشمير، سرينغار، الهند.

شير محمد زهان: مدير مركز الابحاث التاريخية و الثقافية في إسلام آباد، الباكستان.

تشايات سانا - اناند (Chaiwat Satha-Anand): استاذ مشارك في العلوم السياسية، بجامعة تاماسات (Thammasat) في بانكوك، بتايلاند.

ماريتا ستيبانيانيس (Marietta Stepanyants): استاذة في معهد الفلسفة في جامعة موسكو، موسكو.

خليق أحمد نظامي: أستاذ التاريخ سابقاً في جامعة علي كره (Aligarh) الإسلامية،
و هو من كبار العلماء و المؤلفين، و تعتبر مؤلفاته مرجعا موثوقا في الدراسات
الصوفية، يعيش في علي كره.

سيد وحيد الحين: عالم بارع صاحب تصانيف كثيرة، و الأستاذ السابق في قسم الفلسفة
بجامعة دلهي، و يعيش حالياً في حيدرآباد، الهند.

□

نثار أحمد الفاروقي: أستاذ قسم اللغة العربية بجامعة لهي و رئيسه سابقاً، و هو مؤلف كتب ذات قيمة علمية، يسكن في نيو لهي.

روبيريك فاسي (Roderiv Vassie): يعمل في قسم اللغة العربية في المكتبة البريطانية بلندن، إنجلترا.

أدهم روهي فيجاللي (Ethem Ruhi Figlali): عميد كلية علم الأديان في جامعة دوكوز ايلول (Dokuz Eylul) بلامير في تركيا.

غيان غيوسبه فيليبي (Gian Giuseppe Filippi): رئيس مركز الدراسات الهندية، جامعة فينيس، في إيطاليا.

سيد هنال شاه القادري: أستاذ أشوتوش (Ashutosh) للثقافة الإسلامية بقسم اللغة العربية و الفارسية بجامعة كلكتة (Calcutta) الهند.

أم. أيه. قاسم: رئيس قسم الفلسفة في جامعة دكا (Dhaka) بنغلاديش.

ريغولا بي. قريشي (Regula B): أستاذ الموسيقى العرقية (Ethnomusicology) في قسم علم الإنسان (Anthropology)، جامعة ألبرتا (Alberta) في كندا.

عبد الكريم: أستاذ في معهد الدراسات البنغلاديشية بجامعة راجشاهي في بنغلاديش.

جاسوانت سينغ ماروا: المسؤول السابق بمهمة خاصة (Officer on Special Duty) في مركز الآثار القديمة الهندية، بنيو لهي، الهند.

فتح الله مجتباي: عالم بالدراسات الهندية، مؤلف و أستاذ سابق للدراسات البوذية في جامعة طهران ب إيران.

مهدي محقق: أحد المستشارين للموسوعة الإيرانية، و كان في السابق مشاركاً بمعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل (Institute of Islamic Studies, McGill University)، و يعيش حالياً في طهران، ب إيران.

أنور معظم: رئيس قسم الدراسات الإسلامية سابقاً في الجامعة العثمانية بحيدر آباد، الهند.

المترجمون:

شميم الحسن امانت الله: أستاذ اللغة العربية في مركز الدراسات العربية و الافريقية بجامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي.

حسيب الرحمن: خريج دار العلوم ندوة العلماء و نال على شهادة الليسانس في اللغة العربية من جامعة جواهر لال نهرو، بنيو دلهي، يشغل حالياً كمترجم في دولة قطر.

حبيب الله خان: نال شهادة دكتوراه من جامعة لكناؤ. محاضر في قسم اللغة العربية بالجامعة الملوية الإسلامية بنيو دلهي فعلاً.

محمد نعمان خان: نال شهادة دكتوراه من جامعة لكناؤ، و أيضاً من الجامعة الحرة ببرلين الغربية. و الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية بجامعة دلهي، ورئيسه.

ولي أختر النحوي: نال شهادة دكتوراه من جامعة الملوية الإسلامية بنيو دلهي و محاضر في قسم اللغة العربية بجامعة دلهي، دلهي.



